
ОБИЧАЈИ ЖИВОТНОГ ЦИКЛУСА У ГРАДСКОЈ СРЕДИНИ

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА
Књига 48

Уредник
Зорица Дивац

Рецензенти
Никола Павковић
Биљана Сикимић

Примљено на III Седници Одељења друштвених наука САНУ
одржаној 26. марта 2002. године године на основу реферата
академика Димитрија Стефановића и дописног члана САНУ
Војислава Становчића.

Публикација је резултат рада на пројекту
ЕТНОЛОГИЈА СРПСКОГ НАРОДА И СРБИЈЕ, који је
финансиран у целини од стране Министарства за науку,
технологије и развој

УДК
392/393 (497.11-21) (063) (082)
392/393 (497.2-21) (063) (082)

ОБИЧАЈИ ЖИВОТНОГ ЦИКЛУСА У ГРАДСКОЈ СРЕДИНИ

Београд, 6-8. септембар 2001

Етнографски институт САНУ
Београд 2002.

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

SPECIAL EDITIONS
Volume 48

CUSTOMS OF LIFE-CYCLE IN URBAN SURROUNDING

Papers Delivered at the Second Serbian-Bulgarian Scientific
Conference – Belgrade, September 6-8, 2001

Секретар уредништва
Биљана Миленковић-Вуковић

Технички уредник
Мирослав Нишкановић

Лектор и коректор
Слободанка Марковић

Превод резимеа
Бојан Жикић
Биљана Сикимић
Петко Христов

ISBN: 86-7587-024-8

Тираж 500

Штампа
Чигоја - Београд

С а д р ж а ј

Никола Пантелић: Предговор	11
Иванка Петрова: Празници в съвременната българска семејна фирма	15
Иванка Петрова: Празници у савременој бугарској породичној фирми Ivanka Petrova: Holidays in Contemporary Bulgarian Family Business	
Сретен Петровић: Прежици матријархатског културног модела у ритуалима прелаза, посебно приликом рођења и свадбе	25
Сретен Петровић: Преживелици от матриархалниј модел в преходните обреди, във връзка с раждането и сватбата Sreten Petrović: Matriarchat Model Survivals in Rites of Passage, Especially in Birth and Wedding	
Душан Бандић: Испит као ритуални чин	39
Душан Бандић: Изпитът като ритуален акт Dušan Bandić: Exam as Ritual Act	
Душан Дрљача: Обреди прелаза код Пољака у југосло- венским земљама	55
Душан Дрљача: Преходните обреди при Пољаците от југославските територии Dušan Drljača: Rites of Passage of Polish in Yugoslav Countries	
Славка Гребенарова: Съвременни градски обреди в случай на личен неуспех	67
Славка Гребенарова: Савремени градски обреди у случају личног неуспеха Slavka Grebenarova: Contemporary Urban Rituals on Personal Failure	

Лидија Радуловић: Црквени ритуали животног циклуса: крштење и венчање	77
Лидија Радуловић: Църковните ритуали от жизнения цикъл: кръщение и венчавка	
Lidija Radulović: Ecclesiastical Life Cycle Rituals: Baptism and Wedding	
Десанка Николић: Обреди животног циклуса Срба избеглих из Хрватске	95
Десанка Николич: Обредите от жизнения цикъл на Сърбите, избягали от Хърватска	
Desanka Nikolić: Life Cycle Rituals of Serbian Refugees from Croatia	
Петко Христов: Селищните и семейните празници – общностни маркери	103
Петко Христов: Сеоски и породични празници – друштвени маркери	
Petko Hristov: Rural and Family Holidays – Social Markers	
Бојан Жикић: Крштење одраслих и деца у Србији у последњој деценији двадесетог века	115
Боян Жикич: Кръщенето на деца и възрастни в Сърбия през последното десетилетие на XX век	
Bojan Žikić: Adult and Infant Baptism in Serbia During the Last Decade of 20 th Century	
Ласта Ђаповић: Сиротиште као пример дерегулације обичаја животног циклуса – период кризе	129
Ласта Джапович: Сиропиталището като пример за дерегулация на обичаите от жизнения цикъл – периодът на криза	
Lasta Đapović: Orphanage as Example of Life Cycle Deregulation – Period of Crisis	
Мирослава Лукић-Крстановић: Vox adolescentiae: мој јавни живот и спектакли	145
Мирослава Лукич-Кръстанович: Vox adolescentiae: моят обществен живот и спектакъл	
Miroslava Lukić-Krstanović: Vox adolescentiae: My Public Life and Spectacles	

Валентина Васева: Жената-птица в семејните обреди на Българите	163
Валентина Васева: Жена-птица у породичним обредима Бугара	
Valentina Vasseva: Woman-Bird in Bulgar Family Rituals	
Мирослава Малешевих: Менопауза – последња мистерија крви	199
Мирослава Малешевич: Менопаузата – последната мистерија на крвта	
Miroslava Malešević: Menopause – The Last Mystery of Blood	
Ана Лулева: Жените в малкият български град (XIX-началото на XX в.)	217
Ана Лулева: Жене у малом бугарском граду (XIX-средина XX века)	
Ana Luleva: Women in Bulgarian Smalltown (XIX-till the middle of XX ^c)	
Зорица Дивац: Комшијски "ритуали"	227
Зорица Дивац: Комшијските "ритуали"	
Zorica Divac: Neighbouring "Rituals"	
Галин Георгиев: Сватбените дарове в българското социалистическо село – между разточителството и контрола	235
Галин Георгиев: Свадебни дарови у бугарском социјалистичком селу – између расипништва и контроле	
Gallin Georgiev: Wedding Gifts in Bulgarian Socialist Village – Between Wastefulness and Control	
Радост Иванова: Градската сватба – проблеми на развитието и състоянието й днес	247
Радост Иванова: Градска свадба	
Radost Ivanova: Urban Wedding	
Миљана Радованових: Горанска свадба у деведесетим годинама двадесетог века	261
Миљана Радованович: Горанската сватба през деветдесете години на XX век	
Miljana Radovanović: Gorans Wedding in 20 th Century 90's	

Евгения Кръстева-Благоева: Църковният брак в България след 1989 г. – традиция или мода	267
Евгенија Крстева-Благоева: Црквени брак код бугара после 1989 – традиција или мода	
Evgeniya Krsteva-Blagoeva: Ecclesiastical Matrimony in Bulgars After 1989 – Tradition or Fashion	
Александра Павићевић: Склапање брака у савременом српском друштву – два обрета и њихова анализа	279
Александра Павичевич: Сключването на брак в съвременното сръбско общество	
Aleksandra Pavićević: Getting Married in Contemporary Serbian Society – Two Rituals and their Analysis –	
Сања Златановић: Савремена свадба – прича о идентитету ..	291
Саня Златанович: Савременната сватба – разказ за идентитета	
Sanja Zlatanović: Contemporary Wedding – Story of Identity	
Весна Душковић: Свadbена фотографија као извор за тумачење елементата материјалне културе	303
Весна Душкович: Сватбените фотографии като извор за тълкуване на материалната култура	
Vesna Dušković: Wedding Photographs as Material Elements Interpretation Source	
Рачко Попов: Зооморфният код в погребалните представи на Българите (конете на св. Тодор)	321
Рачко Попов: Зооморфни код у погребним обредностима Бугара	
Ratchko Popov: Zoomorphic Code in Bulgar Funeral Rituality	
Ваня Николова: "Погребение – сватба" – идея и обредна практика	329
Вања Николова: "Погреб – свадба" – идеја и обредна пракса	
Vanya Nikolova: "Funeral-Wedding" – Idea and Ritual Practice	
Станка Јанева: Промени в надгробните знаци по време на преход	341
Станка Јанева: Промене у надгробним знацима у времену транзиције	
Stanka Yaneva: Funeral Signs Changings in Period Of Transition	

Мирослав Нишкановић: Читуље и памћење предака	355
Мирослав Нишкановић: Помениците и паметта за предците	
Miroslav Niškanović: Obituaries and Ancestral Remembrance	
Јадранка Ђорђевић: Промене у односима сродника услед смрти члана породице	363
Јадранка Ђорђевић: Промени в одношенијата междy родствениците след смъртта на член от семейството	
Jadranka Đorđević: Changes in Relatives Relations Due to Death of Family Member	
Зорица Ивановић: Накога личе деца: сродство код Срба и принципи перцепције сличности међу сродницима	375
Зорица Ивановић: На кого приличват децата: роднинство при сѐрбите и принцип на приема на приличване помежду роднини	
Zorica Ivanović: Who do Children Take After: Serbian Kinship and Principles of Perceiving the Resemblance Between Kins	

ПРЕДГОВОР

У овој свесци Посебних издања Етнографског института САНУ излажу се резултати и расправља о истраживањима обичаја, друштвених односа из животног циклуса човека, углавном, у савременој градској средини.

Познато је да су у животу човека, постојању брачне заједнице, породице и сродничке заједнице (рода, братства) била и остала три најзначајнија догађања око којих је концентрисан велики корпус обичаја и веровања. То су: прво рођење, долазак на свет новог члана друштва; друго, свадба, ступање у брак, што означава време зрелости за емотивну и друштвену везу личности с особом супротног пола из друге заједнице ради остваривања потомства и обезбеђивања заједничке егзистенције са брачним партнером као и другим члановима породице или зависно од степена развијености, неке друге друштвене организације живота и најзад, треће долази престанак живота – смрт. Ови догађаји су подједнако значајни и у савременом животу у сеоској као и у градској средини. Поред ова три догађаја који су у вези с биолошким и друштвеним животним циклусом човековог постојања, има и низ других догађања које прате многи обичаји и обреди често повезани са магијским радњама и значењима или пак верским убеђењима.

Природно у животу сваког појединца, како је поменуто, постоји низ догађаја који одређују значајне фазе у току његовог бивствовања, као што су на пример први кораци детета, изговарање првих речи, почетак образовања или полазак у школу, укључивање и обучавање за обављање радних функција, прва менструација (код девојака), одлазак у војску младића, препуштање или преношење главних послова на млађе чланове заједнице, старачко доба итд. Међутим, рођење, свадба и смрт били су и остали главни догађаји у животу човека, а истовремено и целокупне друштвене заједнице.

Рођење новог члана произлази из жеље за продужењем лозе и карактерише га општа тежња за репродукцијом друштвене заједнице, од њене основне ћелије, породице, до друштва као целине.

Отуда овај догађај прати низ обреда и обичаја усмерених претежно на добијање порода и одржање рођене деце. Значи, поред опште изражених биолошких и друштвених тежњи, предузимају се многе магијске и религијске радње за обезбеђење порода и заштиту новорођенчета од "злих сила", нарочито у мање развијеним срединама али и у савременом друштву. И поред нових цивилизацијских тековина не изостају ни неке радње мађијског карактера наслеђене често из далеке прошлости. Све се то чини, мада је данас већ давно заборављена њихова првобитна суштина, да би се овладало природним силама, умилоствили духови природе и предака као и друга натприродна бића која могу с једне стране да угрозе, а с друге да обезбеде живот и егзистенцију детета. Овде, свакако, спада и низ обичаја и схватања о заштити породиље.

Свадба (женидба, удадба) у својој суштини, уз биолошки карактер, представља у великој мери друштвено-економски чин, који често има и емотивну садржину која се првенствено односи на младенце. Тако, свадба би се могла одредити као догађај разноврсног садржаја са много обичаја и ритуала условљених историјским процесима и формираним кроз прожимања сродних па и не-сродних друштвених заједница и њихових култура. Саживљавање различитих друштвених традиција, прилагођавање друштвеним и другим променама које се одвијају у историјском току, за истраживаче представља посебне потешкоће за њихово разумевање и разрешавање, али и велики изазов за такве напоре. Иначе, традиционални облик свадбе словенских, као и већине других народа, може се одредити и као сплет религиозно-митолошких радњи и обреда, правних обичаја, утврђених правила понашања, све прожето фолклорним творевинама, као што су песма, игра и сценско-театарски прикази. Овоме се може додати, свадба је све оно што се чини за срећан, успешан и плодан брак, као и друштвено установљење и објављивање одређеној друштвеној заједници односно средини да је склоплена нова брачна заједница, регулисан њен имовинско-правни статус и најзад, уведени нови чланови - младенци, у ред пуноправних чланова друштва.

На крају, упокојење, смрт, престанак живота појединца, такође представља изузетан догађај у животном циклусу. Тај моменат изазива, не само престанак битисања личности, већ и значајне промене у породици, а истовремено и мноштво недоумица и мистичних претпоставки обично праћених многим ритуалима за обезбеђење и "продужење" живота душе умрлог у оностраном свету. Истовремено, уз пијетет, много тога се предузима у магијском и верском смислу, да се обезбеди повољан утицај покојника на

заштиту егзистенције живих кроз његово посредовање код "виших сила", али, такође то се чини и за заштиту од злих утицаја покојника. Зато његову душу, по древним народним схватањима, треба умирити и умилоствити. Посмртни обреди и обичаји готово редовно чине основу религијских поимања код већине народа и потичу из најстаријих слојева људске свести и културе. Заправо, култ предака је језгро народних религијских схватања свих словенских народа. Ни модерно друштво није лишено извесних чинодејстава и обичаја као дела културног наслеђа, зато многи истраживачи и данас усмеравају своја истраживања на те ритуале и обичаје.

Природно, сви обичаји и обреди из животног циклуса у савременој градској средини делимично се губе, трансформишу или добијају нове облике и садржаје. Истовремено снажно је настојање на очувању древних обичаја и обреда као основних цивилизацијских тековина за све прелазне фазе од детињства до старости сваке личности.

У радовима је изложено више нових налаза и констатација, у којима се са осећањем за анализу налазе инвентивни и интересантни закључци. Све је прожето, моје је убеђење, настојањем на уочавање и представљање специфичних проблема и ка изналажењу нових приступа па и неких теоријских одређења у истраживањима животног циклуса савременог човека.

Никола ПАНТЕЛИЋ

ПРАЗНИЦИ В СЪВРЕМЕННАТА БЪЛГАРСКА СЕМЕЙНА ФИРМА

Изследването на културните форми, които се образуват чрез редовната съвместна работа, прави възможен анализа на културните измерения на съвременните фирми в България. Статията се концентрира върху проучване на един от важните дялове на фирмената култура – празниците, чествани от служителите в рамките на фирмата. На примера на частна семейна фирма от малкия град Белоградчик се анализират ролята и мястото на празниците в работното всекидневие, както и значението, което им се придава от собственици и служители. Празниците се разглеждат в техния конкретен фирмен контекст, в който се планират, организират и провеждат.

Ключови думи: фирмена култура, празници, семейна фирма, фирмена общност.

Фирмите като стопански организации в модерните общества разчленяват и структурират голяма част от дневното, седмично и годишно време на служителите си. Професионалната работа е една от централните реалности в нашата култура с решаващо влияние върху разпределянето на жизненото време; тя предлага конструкция, около която се групират важни моменти от живота на работещите (Lehmann 1983:185).

Фирмата осигурява необходимите работни средства и пространствено установено работно място; тя организира трудовите задачи и разпределянето на работата според целите си за максимизиране на печалбата. В рамките на фирмата се регулира взаимовръзката между трудови резултати и заплащане, както и оформянето на дневното работно време (Götz 1997:19). Към инструменталните задачи на организацията принадлежи също кон-

струирането на йерархична система, в която на всеки член се определя съответна роля, отговорност и индивидуално пространство за вземане на решения. Организационните условия се превръщат в предпоставка за структуриране на фирмената работа в повече или по-малко постоянни форми. Тук, в системата на ясно очертани компетентности, всеки има установено място и трябва да дава ясно диференцирани и приложими работни резултати (Götz 1997:132). Чрез обвързване на отделния служител в йерархичната система от цели и отговорности и чрез поставяне на задачи за самостоятелно изпълнение според неговата позиция той се обвързва с плановите задачи, ръководните стойности, целите и нормите на фирмата, като се идентифицира с тях в различна степен.

Наред със създаване на условията, необходими за стопанската дейност и ориентирани към реализиране на печалба, фирмата изпълнява и социални задачи. Тя оформя социално пространство, в което намира реализация ежедневният трудов и професионален опит. При съответната организация на работното време тук се наблюдават определени социални ситуации и правила, осъществяват се постоянни контакти с едни и същи хора. Служителите се движат в една ограничена социална мрежа, където според ситуативните изисквания се оформят различни формални и неформални групи.

Като работно и жизнено пространство фирмата е място за интеракция и комуникация, в което социалните контакти се характеризират с определена редовност. Тази регулярност на работните действия дава основание организацията да се разглежда като едно от важните места, в които се заражда култура (Götz, Moosmüller 1992:9). Тя представлява съвкупността от културни феномени във фирмата и явявайки се продукт на фирменото всекидневие, същевременно е и негов определящ фактор (Hesslinger 1997:162). Фирмената култура обхваща групово обвързаните ценностни ориентации и норми, общи възприятия, начини и правила за действие, образци на комуникация, обичайни поведения, празници и ритуали, истории и митове. Тези културни изразни форми възникват при взаимодействието на фирмената и извънфирмена действителност, съществуват в символична форма и се предават като фирмена традиция, при което преживяват трансформации с всяка своя актуализация. Те не действат отделно и изолирано, а в своята съвкупност, взаимна обвързаност и преплитане оказват голямо влияние върху живота на служителите.

Изследването на културните форми, които се образуват чрез редовната съвместна работа, трябва да се превърне в една от важните задачи на етнологията при проучване на днешните комплексни

общества. Подобно изследване прави възможен анализа на културните измерения на съвременните фирми като функционални общности. От друга страна, то може да даде значителен принос за изясняване на трансформациите във всекидневната култура на пост-социалистическите общества. Добър пример за тези промени са българските частни фирми, които според характера на собствеността и формите на мениджмънт съществено се отличават от бившите социалистически и настоящите държавни предприятия.

При проучване на културните измерения на фирмата трябва да се отчита фактът, че те са обусловени от конкретните работни отношения, вида на работата, мястото на фирмата в стопанската структура, от политиката и стратегията на ръководството в условията на конкуренция. Фирмената култура има различни, взаимно свързани нива, които се образуват от различната ориентация на служителите според мястото им в йерархичната структура. В този аспект се разграничава официална и неофициална култура, т. е. култура от гледна точка на фирменото ръководство и от перспектива на служителите (Götz, Moosmüller 1992:10).

Настоящото изследване се концентрира върху анализа на една от важните съставни части на фирмената култура – празниците, чествани от служителите в рамките на фирмата. Изборът на културната микросфера на празничността като елемент на фирмената култура бе определен главно от нейната добра видимост и достъпност за изследователя, както и от пространствено-времевата ограниченост и голям символичен заряд. Концентрацията върху подобни видими, високо символни и относително ограничени феномени не е необичайна за етнологията. Тези културни явления дори се смятат особено подходящи за анализ на фирмената култура, тъй като концентрират и разкриват по-обхватно действащи намерения и правила" (Hesslinger 1997:137) и обединяват поредица от културни изразни форми в рамките на едно общо събитие. Някои изследователи разглеждат празниците във фирмата като много удобен и практичен достъп до фирмената култура.

Целта на настоящата работа е чрез емпирично изследване на празниците в една българска фирма да се открие значението, което им се придава от собствениците и от служителите, както и да се анализира тяхната роля и място в работното всекидневие. Празниците ще бъдат проучени в техния конкретен фирмен контекст, в който се планират, организират и провеждат.

За обект на изследване е избрана частната семейна фирма "Първоцвет" от малкия български град Белоградчик, която води началото си от 1993 г. Фирмата със своята йерархична организа-

ция и с централизацията на властта е типичен представител на дребния семеен бизнес (Фукуяма 2001:207). Тя се ръководи от собственика и съпругата му и обединява още осем служители, сред които и техния по-малък син. Основен вид дейност на фирмата е хотелиерство, ресторантьорство и туризъм, като тя поддържа и обслужва малък хотел и механа с около 70 места.

Събирането на емпиричните данни бе осъществено чрез етнографските методи на включено наблюдение, на свободен неформален разговор и частично структурирано интервю със собствениците и служителите на фирмата. Направени бяха също преглед и оценка на издадените рекламни проспекти и на фотоматериали. Включеното наблюдение се основава на личното участие на изследователката във фирменото всекидневие, тъй като анализът на получените от интервютата и материалите данни трябва да се базира върху познаването на работното всекидневие и на официалната фирмена идеология. Концентрацията на вниманието върху отделния служител предостави възможност за разбиране на индивидуалните интерпретации на културните явления.

Според поводите на честване могат да бъдат разграничени следните четири групи празници в разглежданата фирма:

- празници, свързани с фирмата като институция (годишнината от основаването – 5 януари и фамилният празник – 22 март);
- празници от традиционния народен календар (Коледа, Нова година, Великден), чествани в кръга на колегите;
- празнични събития от личната сфера (рожден и имен ден, семейни тържества на служители);
- обществени чествания (8-и март, общоградски тържества и др.).

Вече осем години 5 януари се празнува като годишнина на фирмата. Няколко дни по-рано се обмисля честването на приближаващата дата, като на самия ден към обяд собствениците приготвят подходящи мезета, отварят бутилка шампанско и канят целия персонал. На масата се водят дълги разговори с постоянни теми: старта на семейния бизнес, трудните периоди в него и най-вече как всичко е било постигнато с упорита съвместна работа. Разглеждат се снимки от строежа на механата и от първите чествания на 5 януари. На вечеря отново целият персонал се събира в заведението към 20 часа, за да се отбележи празникът с тържествен банкет. Подготвят го жените: всяка се включва в работата в кухнята според свободното си време. За богатото меню собствениците не жалят средства и продукти, а по време на тържеството лично се грижат да не остават празни чаши и чинии. Задължител-

ното ястие за този празник е печеното прасе. Вечерята е съпроводена с множество тостове, вдигани както от собственици, така и от служители. Всички си пожелават по-добри години и повече клиенти. На масата се оформят малки компании за разговор по 2-3 души, като често служителите разменят местата си, за да поговорят с всички колеги. Разговорите са предимно неформални: разказват се вицове, истории от личния живот, припомнят се комични случки с "трудни" клиенти. Настроението е приповдигнато и веселбата обикновено продължава до късно през нощта. Честването на годишнините винаги се пренася и сред посетителите на механата, като на всяка компания от името на собствениците се поднася подарък – бутилка вино с обяснения за празничния повод.

Собствениците много държат да се отбелязва тържествено всяка годишнина, тъй като според тях е изключително важно да бъде съхранен споменът за началото: откъде и по какъв начин са започнали бизнеса. Този спомен трябва да се предава и на новопостъпилите служители, за да бъдат приобщени максимално бързо към работата на колектива. Същият възглед споделят и по-старите служители, които от своя страна на празника си припомнят и разказват за началните години от работата във фирмата. Ежегодното честване на годишнините се оказва много удобен начин за изграждане на общностно чувство у служителите.

Друг празник, тясно свързан със семейната фирма и много почитан от собствениците, е 22 март – християнският празник Младенци. Той отдавна се смята за фамилен празник (тъй като собствениците носят фамилията Младенови) и като такъв се тачи и празнува от 30 години: откакто е създадено семейството. След учредяването на фирмата характерът на празника се променя. От тясно семеен той се превръща в специфично фирмен. При неговото честване около семейството на собствениците се обединяват и обвързват като празнуващи всички служители във фирмата. Младенци като празник на настъпващата пролет и надеждата се свързва с началото на новия туристически сезон, който е от голямо значение за развитието на фирмата. По такъв начин много сполучливо предишният чисто семеен празник е съвместен с новото тържество на фирмата. На празничната вечеря, когато собствениците събират персонала, винаги се споделя надеждата, че настъпващият сезон ще е по-добър от предишния. В тази насока са и вдиганите на здравици за успешен нов сезон. Всички служители са единодушни, че празникът Младенци е много значим за фирмата като организация от туристическия бизнес в града. И на това тържество гостите на механата са интегрирани в честваното съби-

тие – всеки от тях получава безплатно хлебче, представляващо бебе, каквито са били приготвяни и раздавани на традиционния празник.

За Коледа, Нова година и Великден след края на работното време всеки служител получава от фирмата бутилка шампанско и подарък. Празничното меню за тържествената вечеря е дело на жената на собственика, като до последния момент то се държи в тайна и е изненада за другите служители. Обикновено тя приготвя големи плата с различни мезета и по-специални ястия, които не фигурират в менюто на заведението и често са тясно свързани с чествания празник. Напитките са разнообразни според вкуса на всеки. Служителите сами си избират от поднесената храна и пиетия, които са в изобилие. Така се акцентува върху свободата на индивидуалния избор. Често на празниците се правят групови снимки от сина на собствениците. Музиката подбира една от сервитюрките, като винаги се съобразява с желанията на служителите да слушат любимите си мелодии. Собствениците имат също любима песен с текст за град Белградчик, която звучи на всеки празник. На тези тържества и собствениците получават подаръци от служителите, но споделят, че за тях най-големият подарък е взаимното уважение.

Когато предстои рожден ден на служител, собствениците му купуват строго индивидуален подарък. Рожденикът донася почерпка, приготвена вкъщи. Всички заявяват, че на такива празници (рожден или имен ден, изпращане на абитуриент или наборник от семейството на някой от служителите) изключително много се цени домашно приготвената храна – баница, кекс, торта, сладкиши, ордьоври. Тогава според служителите наистина се усеща, че има личен празник. На тези тържества се оказва специално внимание на съответния "виновник" за събирането. Освен подаръци той получава висока оценка за подготвения "коктейл" и всички тостове са в негова чест. Единствено притеснение се получава с времевото ограничение на тържеството, тъй като работата се диктува от клиентите и свободното време на персонала е твърде ограничено. Подобно огорчение служители и собственици споделят във връзка с отбелязването на Международния ден на жената 8 март. Всяка жена от персонала получава цвете и подарък за празника от собствениците, но на този ден работата е винаги много напрегната поради големия брой посещения на механата и за служителките не остава време да почувстват празничната атмосфера. Те споделят, че на най-хубавия за тях ден са най-ангажирани и че им е тъжно, когато на 8 март остават на заден план.

Освен празници, отбелязвани в пространството на фирмата, се организират и чествания на общоградски тържества. Последното, за което служителите разказват с охота и задоволство, е българо-сръбския събор на границата при село Салаш, организиран от общинския съвет в Белоградчик на 5 и 6 август 2001 г. Механата е затворена за 4 часа на 6 август, служителите са превозени с фирмения микробус, като всеки получава от фирмата парична сума за лични покупки. Целта на собствениците е да дадат възможност на всеки да се почувства свободен, разтоварен макар за кратко време и зачетен. Поставената цел се оказва реализирана, тъй като служителите споделят, че за тях посещението на събора е било почивка и разнообразие. След общото присъствие на част от богатата културна програма на самодейните състави от общината собствениците купуват обяд за всички служители в едно от сръбските заведения за хранене. От менюто се избират ястия и питиета, които са типични за сръбската кухня: крупна плескавица, лозова ракия, вино, бира и др. Все още в ежедневието често се коментират и сравняват сръбските храни и напитки с тези, предлагани в механата.

За всички споменати празници е характерно силното лично ангажиране и щедрото финансиране от страна на собствениците. Служителите са единодушни в изказванията си, че с удоволствие посрещат всяко тържество, участват с желание и споделят, че винаги се получава много добро настроение и приятно преживяване.

Според собствениците характерът на фирмената работа изисква никога да не забравят, че благодарение на клиента са в бизнеса и че "неговото желание трябва да важи като закон". Работата с много клиенти обаче отнема значително време не само на собственици, но и на всички служители и изисква всеотдайност. Колкото и голямо да е на моменти работното натоварване и стрес, "клиентите не бива да бъдат оставяни да чакат". В такива случаи особено важно е да функционира принципът на взаимна заменяемост на персонала и там, където има спешна работа, тя да бъде поета от свободен в момента служител, дори когато той не е нает за такъв вид дейност. Собствениците споделят, че точно тук срещат трудности с някои от младите, които не винаги са готови да отговорят на тези изисквания. Целта на собствениците е да изградят у служителите си чувството, че не бива да се срамуват от тежката и непривлекателна работа по обслужване на клиентите. Напротив, те трябва да поемат по-голяма отговорност и да се отнасят сериозно към всякакъв вид труд, тъй като в дребния бизнес всичко е плод на лична упорита работа и тук ще успее онзи, кой-

то е коректен и трудолюбив. Осъзнаването на тези основни ръководни принципи от служителите и идентификацията им с тях би довело до осъзнаване на взаимната обвързаност на всички във фирмата и до изграждане на чувството за общност, което е една от главните цели на всяка фирмена политика. Споделянето на общи норми и ценности позволява на отделните служители да работят съвместно за реализирането на общи задачи (Фукуяма 2001: 204).

Така представените основни фирмени концепции намират израз в организираните от собствениците тържества, на които се правят опити за приобщаване на служителите към ръководните цели и принципи. На празника всички действат съвместно в една обстановка, където изчезва разликата в йерархичното положение. Съвместното ядене, пиене, разговори около масата създава дружеска атмосфера и близост, в която се смесват формални и неформални отношения и която се изживява от всички. Това е от изключително значение за интегриране на хората и за конструиране на фирмената общност. Инструменталните отношения, които се очакват от служителите във всекидневие, в рамките на тържествата се изживяват като лични и чисто човешки отношения. Получава се идентификация на частния индивид и члена на фирмата; в празника много сполучливо се изгражда чувство за доверие и съпричастност и за обвързване към общността. Тържествата стимулират колективната работа в трудовото всекидневие, защото силата на неформалните връзки се отразява върху стила на работа, а близостта в празника предполага също и близост в работата.

Празничните форми, определени от ръководството, насочват към стойностното за семейната фирма зачитане на индивидуалните потребности от една страна, а от друга – към опита да бъде изградена фирмена общност със здрави вътрешни връзки, в която взаимното уважение и доверие, сплотеност и сътрудничество да се споделят от всички.

Празниците се възприемат от собствениците и служителите като неразделна част от живота и работата във фирмата. Тържествата се провеждат с голяма честота в пространството на фирмата и в кръга на служителите. Те заявяват, че празниците принадлежат към традициите на фирмата. Изследването показва, че собствениците правилно оценяват значението на тържествата за демонстриране и утвърждаване на ръководната идеология. Чрез цялостното оформяне на празничността собствениците се стремят да се легитимират като ръководители, а от друга страна те изпълзват празничните форми и действия като посредник, с чиято по-

мощ упражняват своята власт. Участието в тържествата и личната активност се тълкува от служителите като средство за утвърждаване на индивидуалната им идентичност. От друга страна, чрез удовлетворяване на потребностите от солидарни преживявания в празничността служителите имат възможност да изявят своята колективна идентичност, която се гради и базира на съвместната работа и принадлежност към фирмата.

Литература:

- Götz, Moosmüller 1992: Götz, I., A. Moosmüller. Zur ethnologischen Erforschung von Unternehmenskulturen. Industriebetriebe als Forschungsfeld der Völker- und Volkskunde. – In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 88, Basel, 1-30.
- Götz 1997: Götz, I. *Unternehmenskultur. Die Arbeitswelt einer Groß-bäckerei aus kulturwissenschaftlicher Sicht*. Münster, New York, München, Berlin.
- Hesslinger 1997: Hesslinger, E. Betriebsfeiern als Spiegel des Betrieballtags? Zum Problem der Repräsentation komplexer Settings durch einzelne Kultursegmente. – In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 93, Basel, 137-168.
- Lehmann 1983: Lehmann, A. *Autobiographische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, New York.
- Фукуяма 2001: Фукуяма, Фр. *Големият разлом*. София.

Иванка ПЕТРОВА

**ПРАЗНИЦИ У САВРЕМЕНОЈ БУГАРСКОЈ
ПОРОДИЧНОЈ ФИРМИ**

Истраживање културних форми, створених путем редовног заједничког рада, омогућава анализу културних вредности савремених фирми у Бугарској. Рад се концентрише на проучавање једног од важних делова културе фирми – на празнике које славе службеници у оквиру фирме. У примеру приватне породичне фирме у малом граду Белоградчику анализирају се улога и место празника у свакодневном раду, као и значај, који им придају власници и службеници. Празници се разматрају у контексту конкретне фирме, у којој се планирају, организују и врше.

Ivanka *PETROVA*

**HOLIDAYS IN CONTEMPORARY BULGARIAN
FAMILY BUSINESS**

Investigation of the cultural forms emerged from the usual common labour makes possible analysing the cultural values in the contemporary firms in Bulgaria. The paper concentrates on exploring the one of the firm culture important part, on the holidays celebrated by the firm employees. The role and the place of the holiday in the usual labouring and the meanings ascribed to it by the owners and the employees are analysed on the case of a family business in the smalltown of Belogradtchik. The holidays are considered in the concrete context of the firm where they are planned, organized and practised.

ПРЕЖИЦИ МАТРИЈАРХАТСКОГ КУЛТУРНОГ МОДЕЛА У РИТУАЛИМА ПРЕЛАЗА, ПОСЕБНО ПРИЛИКОМ РОЂЕЊА И СВАДБЕ

У раду се настоји да покаже како се у "ритуалима прелаза" у оквиру општег српског културног ареала, уочавају два релативно компактна социолошко-антрополошка модела понашања, и то: а) матријархатски – везан за простор источно од Велике Мораве, и б) патријархатски – који обухвата подручје западно од Велике Мораве, укључујући и обичајност народа настањених у српским Крајинама на западу Балкана. Теоријска идеја ће бити поткрепљена примерима из савремене и традиционалне обичајне праксе која се везује за рођење и свадбени ритуал.

Кључне речи: матријархатски, патријархатски, "ритуали прелаза", рођење, свадба.

Упоредна социологија културе већ је успоставила релације ближе сродности између културних модела Украјинаца и Белоруса, с једне, и словенских народа у источном делу Балканског полуострва пре свега, Бугара, Срба у источној Србији и Македонаца, с друге стране. Свакако, ови модели се узимају у идеално типском значењу, чиме се не искључује могућност да се неке од културних црта ове традиције, уопште узев одређене као *матријархална култура*¹, појављују и у неким западно-балканским крајевима, у Црној Гори, у Далмацији и Херцеговини.

¹ Изразе "матријархатски" односно "патријархатски" узимам, дакле, у веома условном, пре свега идеално-типском, а не у еволуционистичко-историјском значењу. Дакле, овде је реч о томе да појам "матријархатски" имплицира виши ранг који жена заузима у социјалној заједници, док би "патријархатски" био фиксиран за исти такав ранг који се приписује мушкарцу у друштвеној заједници. Резултати новијих истраживања показују да није било чистих "матријархатских друштава" у којима би улога жена била у свему супериорнија над улогом мушкараца, нити да су ова безусловно историјски претходила патријархатским.

Код нас се овим питањем посебно бавио Шпиро Кулишић, који је упозорио како се на Балкану "јасно издваја источна вјерска традиција, у којој се, поред грчких, осјећају утицаји *трачког супстра*-та и, на другој страни, западна са илирским елементима у неким обичајима и вјеровањима". Према томе, "у источном дијелу Балкана у већој мјери је била очувана аграрно-матријархална вјерска традиција, са знатном улогом жена и дјевојака у обичајима", и која је због те специфичности "у понечему ближа украјинско-бјелоруској традицији"². Улога "женског" детета у култу и обичајној пракси – у источној Србији, не само да је изједначена са улогом "мушког" детета, већ је у многим аспектима и превазилази.

У дугим процесима мешања култура Срби су, истовремено, и примали културне утицаје староседалаца, али су са своје стране и емитовали своју духовну особеност. Религија Трачана носила је обележје хтонизма, са бројним матријархалним култовима, при чему се посебно истиче *диониски*, и на тој црти присуство *лунарног модела* који је промовисао културни тип заснован на доминацији *породичне заједнице*. С друге стране, на западно-балканским просторима осећао се у чистијем виду утицај старе вере Илира која је поседовала романско-римску културну матрицу, а са њом и патријархатско начело, са доминантним *аполонским* и *државотворним култом*. У њему се наглашено истиче и присуство *иранског митризма* – са култом сунца у основи.

Што се простора источне Србије тиче, овде је државотворно-патријархатски елемент био мање изражен, о чему говори и чињеница да се овај простор не може сматрати еминентним средиштем српске државности. У прилог тој тези постоје и друге етнолошке и културолошке потврде, посебно уочљиве у фолклорном стваралаштву. Нарочито је приметан број "женских" – лирских песама, као и одсуство епских или "мушких" песама. Томе иде у прилог и незнатно присуство здравица у фолклору као и одсуство погребне реторике у источној Србији – на тзв. *трачком културном простору*. Супротно томе, када је реч о здравицама и погребној реторици, њихово присуство је веома наглашено у обичајној пракси *динарског културног ареала*, на простору тзв. *Илирика*.

Овај дуалитет у културној подлози староседелаца Балкана, који су Јужни Словени доласком на ове просторе затекли, затим, пријем хришћанства који је обављен знатно раније него код дру-

² Špiro Kulišić, *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*, Djela LVI, Akademija nauka Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1979, 39 и даље.

гих Словена, били су од нарочите важности за даљње обликовање древне српске вере, као и за процесе државног устројства. Уопште узев, јужнословенски народи били су заковани у довршењу својих митолошких система. С друге стране, српски народ, будући смештен на простору источно и западно од Мораве, трпео је снажне утицаје староседелачких култура. Поновићу став: у крајевима источне и јужне Србије, улога трачког културног ареала била је пресудна, као што је у крајевима лево од Мораве, дакле, на простору западне Србије, Црне Горе, Босне и Херцеговине, на динарском простору, утицај илирско-романских културних образаца, заједно са митризмом, био снажнији. Због те чињенице могу се деривирати два културна модела: на истоку *матријархатско-хтонски* и на западу *патријархатско-соларни*. Показаћемо како су у обредима и култу и данас још сасвим добро очувани прежици матријархатског модела, посебно у југоисточној и јужној Србији, односно патријархатског модела на динарском простору. Одредимо ближе карактеристике једног и другог модела.

1) Патријархатско-соларни модел кореспондира са монотеистичком религијом и хијерархијским устројством друштва, односно са заједницом која се профилира као државни организам. Уочава се већа социјална покретљивост, чести ратови и борба за територије, размах трговине, производња за тржиште, развој градских средишта и богатство црквене архитектуре. Улога "мушкарца" је доминантна, док је улога жене, када је реч о државним и политичким пословима, њеној улози у јавном животу – инфериорна. Овом културном типу одговара *монистички религијски* поглед. Због тога је црква вазда рачунала на успех управо код оног дела народа који је већ имао изграђен политеистички систем богова у антропоморфном кључу, са врховним небеским божанством, јер су се таква божанства, пре него хтонична, хришћанској цркви наметала као *природни савезници*. Уосталом, еволуција религиозности је и ишла овом линијом: од хтонизма ка небеским боговима, а затим од ових ка Једном једином Богу – обликованом у правцу монотеистичког система.

2) Матријархатско-хтонски модел се одликује изразитијим присуством идолатрије и магијских практика; изразитије је приношење жртве хтоничним божанствима, са веома видљивим остацима култа природе, веровања у бића демонског света, тако да је читав овај културни систем у супротности са монотеистичким духом хришћанства. Тако је на простору источно од Мораве, на ко-

јем живе Срби, у знатнијој мери наставио да постоји и одржава се особени систем веровања са матријархатско-хтоничним обележјем. Није реч само о веровању у хтоничне богове и демоне, већ и о томе што се становништво ове регије претежније бавило сто-чарско-ратарском производњом. У социолошком кључу њега карактеришу: непокретност, статичан и конзервативан поглед у култури, везаност за природу и лунарну митологију, са доминант-ном улогом жене и диониског култа у обредима и обичајима. Ове одлике су несразмерно више присутне у источној Србији него на простору тзв. патријархатске културе, динарског културног ареала – који се развио западно од Мораве. Оба модела се социоло-шки диференцирају као два типа заједнице: са "државно-политич-ким устројством" у патријархалном, и "породичним окружењем" у матријархатском моделу.

Одлике патријархатског културног модела

Вук Карацић је описујући праксу извођења обреда на просто-ру западне Србије, поименице, у околини Шапца, Јадра и Лозни-це, сасвим прецизно установио како је управо мушкарац тај који искључиво меси обредне хлебова, и то пре свега чесницу намењену једном од најзначајнијих празника посвећених култу предака – Бадњем дану. "Чесницу треба да умијеси домаћин на Божић ују-тру од шенична брашна као погачу"³. На овој линији кореспонди-рају и други значајни елементи шире обредне и обичајне праксе. На пример, у западном културном ареалу се у здравицама, посло-вицама вазда наглашава значај "мушкарца" као релевантног су-бјекта у обреду. "Бог ти синко, мушким породом као Југовића об-дарио а десету кћер за милост". Или "Син је кутњи темелј, крсна свијећа, вјечна домаћа читуља, бранич цркве и народа, и он удава сестре ако му се и не ће, закон га веже. А ђевојка? Она није друго но туђа вечера за суђену кућу"⁴. "Питали оца: Али би волији да ти жена роди сина, али шћер? – Од срца обоје, али волији једнога сина но девет кћери; јер син је вјера, а шћер туђа вечера". У нај-драстичнијем облику то је садржано у питаници: "Питала бређа жена мужа: Али би волији да ти родим шћер али сина? – Волији и мртва сина но живу шћер"⁵.

³ Вук Стефановић Карацић, *Српски рјечник*, Београд 1818, 899.

⁴ Вук Вит. Врчевић, *Низ српских приповиједака*, Панчево 1881, 257, 306.

⁵ Вук Врчевић, *Српске народне питалице*, Изд. "Томе Јовановића и Вујића", Београд 1930, 29.

У питалицама са динарског простора наћи ћемо више таквих потврда. *"Зашто има више женских него мушких? – Јер сваког зла има више"*. Према аксиолошком систему и дани у недељи се разврставају по одређеном систему. Тако је, нпр. петак тзв. "лош" или "зао" дан, те се тада ретко започињу послови од којих се очекује корист. "У том погледу многи сељаци вјерују, да ће жена породити женско чедо, ако је затруднила у петак. То се потпуно судара с оном народном: "Петак арјави почетак". Познао сам људи, који су говорили, да петком не би кренули у своју жену, а још мање употребили ју у брачну саобраћају, ма ни за живу главу, једино да се не заметне женско дијете. Они сељаци, који желе да им жена рађа мушку дјецу, не ће ти, ма да их закољеш, улили у чашу прије воду пак вино, већ обратно"⁶.

На истој црти је и следећа питалица и одговор на њу: *"Које је зло потребито на свиту? – Жена"*⁷. Уосталом, дихотомија: "мушко" – "женско", према патријархатски профилираној аксиологији диференцира се у следећим опозицијама: "добро" – "зло", "десно" ("мушка" страна) – "лево" ("женска" страна и инфериорна), најзад "соларно" – "лунарно", односно "улазни" и "силазни" период године. У прилог овој идеји говори и једна пословица из Вукове збирке: "Женско је љето послјије Петрова дне". Дакле, као да од овога доба године започиње тзв. *силазни, женски или лунарни* период, односно реч је о силазној етапи сунца и године, о превласти хтонског над улазно соларним чиниоцем.

Овде ћу навести још неколико детаља из фолклора народа који живи на динарском простору, а према сакупљеним умотворинама Вука Врчевића. Какав је, дакле, однос жене и мушкарца према ригидном патријархатском моралу? "Жене нису спрам мужева друго но праве робиње; и да се људи не жене низашто друго но да имају порода, исто као да купи једну њиву да му роди круха"⁸, и на тој линији се усталила предрасуда да је "свака жена дугокоса али краткоумна"⁹. И на овом простору је најпожељније имати што више мушке деце, и тек на крају, после деветог сина, за милост може бити и женско. И у другим крајевима источне Херце-

⁶ Антун Илија Царић, Цртице из народног живота у Далмацији. *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини* XII, Сарајево 1900, 349.

⁷ *Српске народне загонетке*. По белешкама унутра именованих, уредио и издао Стојан Новаковић. IV Издање задужбине Чупићеве. Београд и Панчево 1877, 248, 253.

⁸ Вук Вит. Врчевић, *Низ српских приповиједака*. Панчево 1881, 15, 28, 26-27, 34, 257, 306, 65, 110, 130, 99, 218-219, 224, 222.

⁹ Исто, 28.

говине, као у Гацком, на пример, женско дете се налази на ниској лествици етичке аксиологије: "Жели се да се роди мушко дете, и мушку детету се указује много већа нега. Ако је женско дете, не предузима се ништа нарочито да оно остане живо: није важно да ли ће остати живо или не"¹⁰ Ово правило се даље операционализује у низу конкретних поступака. Наиме, када је реч о "бабинама" тада се "иде редовно, ако се родило мушко дете, а ретко се иде, ако се родило женско дете"¹¹.

Рекли смо да се према патријархалном моделу "десно" узима као вредносно виши појам, као нешто значајније. "Помоз Бог у ови поштени дом! с десном ногом напријед да се синови рађају а ђевојке удавају". Уосталом ова морална логика важи и онда када на Божић полаженик ушавши у кућу домаћину каже: "Бог и Божић у кућу домаћина, с десном ногом напријед, да се синови рађају а ђевојке удавају"¹². Када у некој породици нема сина који би наследио иметак, наставио да води домаћинство и слави крсну славу, каже се: "а мене се ископа кућа и угаси крсна свијећа"¹³. Навешћу још један пример из јужне Далмације. Уобичајено је, наиме, и код Хрвата и код Срба, да се претежно сече један бадњак, а у западној Србији и на динарском подручју, у Херцеговини, углавном се секу три бадњака. Милован Гаваци, међутим, упозорава на необичну праксу у Црној Гори где се, као и на југу Далмације, сече толико бадњака "колико је мушких глава у кући – и к томе још један, као за оно мушко дете, које ће се идуће године у кући родити (а то је слично тако уобичајено и даље у Црној Гори)"¹⁴. Ни помена о женском чељадету, које је унапред искључено из аксиолошког система пожељних вредности.

Према правилима патријархатског морала супружници, дуго после венчања, када би ишли у посете пријатељима не иду напореда, већ муж напред, жена за њим. Исто тако, они се не зову именима. "Мара. Ај Јово! и Бог се именом зове! Зивнух те јутрос ево први пут у 22 године нашега вјенчања поименице"¹⁵. У којој је мери култ "мушкарца" развијен, показује и обичај да се сиро-

¹⁰ М. Филиповић, Етнолошке белешке из источне Херцеговине, *Различита етнолошка грађа*. Српски етнографски зборник LXXX, САНУ, Београд 1967, 258.

¹¹ Исто, 258.

¹² В. Врчевић, н. д., 65, 130.

¹³ Исто, 101.

¹⁴ Milovan Gavazzi, *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*. II novo priređeno izdanje, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb 1988, 134.

¹⁵ В. Врчевић, н. д., 99.

машини момак ретко када ожени богатом девојком, јер би то значило да треба да пређе у њен дом, да прихвати култове "жениног" дома. Отуда су и изузетно велике разлике у именима мушкараца који прелазе у женин култ на источно-србијанском, односно на динарском простору, укључујући ту и босански регион. У источној и југоисточној Србији његово је име: "домазет", "призетко", "приводњак", док је на западним српским просторима ова пракса као пракса привођења зета девојачкој кући не само ретка, већ је изложена јавном презиру, што се и у самом језику исказује. Тако се "домазет" у Босанској Крајини, у Петровцу зове "улез", а у Височкој Нахији "припуз"; често се каже за таквог мушкарца "'удо се' и сл. и уопште се с презрењем гледа на свакога који оде на женино имање"¹⁶.

Када у Херцеговини домаћин намерава да приведе зета својој кући приморан је да на сеоском збору затражи одобрење мештана села. У једном конкретном случају такав се зет звао Божо. Мештани су се због тога побунили, па је домаћин – кћеркин отац рекао окупљеним сељанима: "знам да Божо има промијенити презиме своје породице а примити мојега братства, а тако и његово крсно име Никољдан а славити моје Ђурђевдан"¹⁷. Пошто се "сеоски суд" колико-толико смирио и пристао да се Божо доведе девојачкој кући, ипак је донео и следећу уредбу, која је поред осталог имала и клаузулу да "овога улеза" нико не сме да вређа: "који би се сељанин по данас усудио Божа али његов пород икад укорити, да је од господ Бога проклет и анатемисан". У напомени В. Врчевић, слично примедби М. Филиповића, додаје: "Ако је иђе на свијету домазетство у обичају (као нпр. у Грчкој) кроз Боку, Црну Гору и Ерцеговину са свим је ријетко и у народу презрено"¹⁸.

Дакле, хришћански морал на западним просторима на којима живе Срби показивао је извесну толеранцију за бракове у којима би "мушкарац" био приведен девојачкој кући, док је древни, патријархални морал такву праксу вишеструко забрањивао. Чињеница да се о томе морало одлучивати на сеоском збору, показује досег древних неписаних правила по којима је целисходније не приводити младожењу невестиној кући.

Конечно, овом комплексу обичаја на простору западних српских земаља, према коме је улога мушкарца примарнија у односу на улогу жене, додајем још један сегмент из антрополошког

¹⁶ Миленко Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*, СЕЗБ LXI, САН, Београд 1949, 84.

¹⁷ В. Врчевић, н. д., 218-219.

¹⁸ Исто, 224, 222.

циклуса, који је познат под називом "кувада", а који симболички означава потребу мушкарца да учествује у порођајном процесу, приликом доласка детета на свет. При томе се он понаша "као да је он родио дете, симулира болове, подвргава се разним забранама, прима посете и поклоне"¹⁹. Овај обичај је забележен "у околини Книна и Дрниша, у Далмацији", где је "некад био обичај да муж легне уз жену кад је освоје порођајни болови, а у неким местима западне Босне, у старије време, муж је делио женине болове јаучући и кукајући на сав глас. Тада би и њега 'баба' дворила, па би и он пио траве да лакше роди"²⁰.

Шта овај обичај "куваде" имплицира на митолошком плану? Иако је било мишљења да он изражава елементе матријархатског културног модела, овде се прихвата сасвим супротан став, да је он изражавао веровање мушкарца да је "мушки" елемент тај који "ствара", рађа дете, што је типичан реликт патријархатског културног модела. Овде ћу подсетити на један детаљ из Есхилових *Еуменида*, у коме се пресуђује Оресту – матероубици. Једном речи, основни је проблем дат у питању: ко је онтички важнији, отац или мајка, односно ко је одистински ближи бићу детета, отац или мајка? Атина, бранилац мушког принципа, која припрема суђење, треба да се супротстави *Еринијама* које иступају против Ореста – матероубице, и узимају у заштиту мајку, Клитемнестру, док Аполон брани повређену част мушкарца, Агамемнона, дакле и сина му који освећује оца убивши мајку-прељубницу. Ериније заступају материнско, Атина и Аполон очинско право. Аргументацију коју наводи Аполон у прилог Оресту како би одбранио његов злочин почињен над мајком, гласи:

"И то ћу рећи. Чујте! Право казаћу.
Што зову **дететом то мати не створи**,
но млади само однегова заматак.
А отац рађа; мати чува младицу
к'о пријатељев залог, не уди ли бог.
А за те речи доказ рећи ћу ти јак.
И без мајке се може отац постати:
сведочи за то ћерка Дива Олимпијског,
у мразној мајчиној не дозре утроби,
а прави плод је, не роди га богиња".

¹⁹ Шпиро Кулишић, *Необични обичаји*, "Вук Караџић", Београд 1968, 72.

²⁰ Исто, 73-74, и даље.

Дакле, због чињенице да је Атина рођена из Зевсове главе, "Аполон истиче то право *стварања*, као што Ериније истичу *право крви* и *материје*, коју дете добија од мајке". У одговору на Аполонову примедбу Ериније резигнирано одвраћају следећом оптужбом: "Ти сруши стара права, древни поредак". Читав је спор окончан тако што је Атина, с обзиром на чињеницу да је однос снага у пороти приликом гласања био изједначен, и да би издејствовала ослобађајућу пресуду за Ореста, дала свој глас Оресту. Тријумфално и на страни "мушког принципа" Атина каже: "*свим срцем хвалим цело мушко начело*".

Због тога сам склон да прихватим пре свега оно тумачење "куваде" које у њему види покушај рехабилитације патријархатског начела, да је мушкарац тај "који рађа", а не жена. На простору источне Србије, колико ми је познато, нема таквих обичаја, како их је Кулишић описао на простору Лике, западне Босне, у Далмацији, Херцеговини. У том смислу сматрам да је Кулишић у праву у оном делу аргументације када упозорава: "неки научници сматрају да обичај куваде потиче још из доба неолита, највероватније поткрај овог периода, када се већ јавља тенденција образовања патрилокалних заједница и очинске линије сродства"²¹. У том смислу су и ставови Гинтера и Турнвалда прихватљиви. Они сматрају да обичај куваде представља реакцију мужа према материнској линији сродства, као што је аргументација *аполонске митологије* – која брани право нових олимпијских богова на челу са Зевсом, реакција на древна материнска божанства хтоничке провенијенције.

Одлике матријархатског културног модела

Супротно овоме моделу налази се матријархатски систем обичајности који фаворизује "женски" принцип. Тамо где опстаје матријархатски културни модел жена се јавља у улози *првосвештенице*. Она приноси жртву, бави се врачањем, она пророкује и тумачи догађаје из природе и живота у симболичко-магијском кључу. Једна бугарска пословица као да важи и за источно-србијански културни модел: "Сваки старац – зналац, свака баба – врач"²².

Запажамо видне прежитке древне праксе жртвовања женског детета воденом демону. Поред осталог то се огледа у додолском

²¹ Исто, 74, и даље.

²² *Българска митология*, Енциклопедичен речник, Съставител Ана-ни Стойнев, София 1994, 16.

обреду, на чијем је челу *додолица*. Супротно томе, на динарском простору у процесији за добијање кише улога мушкарца је пресудна, а симболизована је у лику главног актера који се зове *Прпац*. "У Буковици и у Котарима, у Далмацији, кад између Ђурђева и Петрова дне окрене суша, састане се десет – дванаест момака и сваки од њих усече по једну храстову грану. Једнога између себе изабери за коловођу и он се зове *прпац*... Иду од куће попут додола и жене *их поливају водом*, нарочито *прпца*"²³. Прпоруше су биле "у Чепићу у Истри младићи". У целини узев, у Далмацији је "по правилу прпоруша био мушкарац". Уосталом и "око 1905, за време суше, дечаци су у Ражанцу крај Задра ишли у прпоруше", као што је то био случај и у Дубашници у којој у улози "прпоруше обилазе три младића, од 15-16 година, од којих је само један увијен у папрут"²⁴.

Дакле, на простору матријархатског модела женско дете је у свему равноправно са мушким, посебно у ритуалима прелаза, а нарочито у онима који се везују за ритуале рођења – чин адопције – шишања, али и у свадбеном ритуалу. Женско дете се, наиме, равноправно са мушким појављује у улози "накончета". Да и не говоримо о бројним погребним обичајима у којима је улога жене доминантна. Када је реч о истакнутој улози жене у култу, од значаја је да у источној Србији све обредне хлебове у антрополошком (животном) и годишњем циклусу меси жена, која се, рекосмо, јавља у улози првосвештенице, што, свакако, није случај у западним крајевима, где је доминантан патријархатски културни модел.

"Скоро искључиво учествовање женских при томе карактеристика је култова појединих хтонских и аграрно – тезморфорских божанстава"²⁵, укратко, израз је материнског принципа. На простору на коме се примећује изразита присутност и делотворност матријархатског модела видну улогу у обреду и обичајима има *трачки култ*, и у томе посебно *диониски*, који је допринео конзервирању оне "матријархатске" супстанције коју је донео српски народ доселивши се на просторе Балкана. Овај култ је наставио да се у сложеној симбиози са новопридошлим словенским супстратом не само одржи, већ и плодно даље трансформише и раз-

²³ Петар Булат, *Поглед у словенску ботаничку митологију*, Загреб 1932. Етнолошка библиотека 18, 14.

²⁴ Vesna Čulinović-Konstantinović, *Dodole i prporuše*. Narodni običaji za prizivanje kiše, *Narodna umjetnost* II, Zagreb 1963, 81, 82 и даље.

²⁵ С. Јосифовић, Раскршћа у античком и модерном веровању, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* XII, Св. 1, Београд 1932, 59.

вије. То се запажа, пре свега у церемонијама које су се некада под утицајем диониског култа одвијале ноћу, у планинама, уз светлост бакљи. Њих је пратила дивља музика, која је изазивала код верника радосну вриску и поамну игру. Углавном су се жене предавале овим разузданим и исцрпљујућим играма. У рукама су држале змије посвећене Сабазису, али и ножеве и тирсе. Доспевши до врхунца, до стања "божанске лудости", оне би грабиле животиње намењене жртвовању па комадајући их и кидајући, прожирале њихово сирово месо. Реч је о ритуалној идентификацији с богом. И данас још у истој Србији, у околини Зајечара и Неготина, постоји низ поамних плесова уз велике ватре, у којима учествују жене, што је, свакако, прежитак древних пракси посвећених хтонском божанству чија је симболика сачувана у култу змије²⁶.

Мирче Елијаде сматра да је лунарни циклус веома дуго остао присутан и коришћен у практичном и верском животу древних народа. Отуда и "важна улога месеца у древним митологијама". Овде је од посебног значаја чињеница да је "лунарна симболика интегрисана у целовит 'систем' тако разноврсних реалитета као што су жена, вода, вегетација, змија, плодност, смрт, 'поновно рођење', итд"²⁷.

Реликт древне лунарне митологије у источној Србији је свакако и тај, што до Ђурђевдана – када започиње нови соларни период године "народ, особито женски свет, нипошто не једе млека, овчијега нити козјега, нити младога сира, нити јагњећег меса, нити младог лука (белога или црнога)"²⁸. Овај пример показује кореспондентност "женског" принципа са "лунарним" култом, речју, да се "женско" биће искупљује приношењем адекватног жртвеног дара. Низ обреда око Ђурђевдана, где је улога жена, девојака доминантна скреће пажњу на то. Пре свега, жене и девојке вију венце, односно у обреду симболичког жртвовања девојака, као форме "фингираног" давлeња, имамо примере незаобилазне улоге жене. То се, уосталом, показује и у магијским поступцима за поспешивање усева и вегетације, напретка у стоци, које предузимају жене у глуво доба ноћи уочи Ђурђевдана, када сасвим наге и са распуштеним косама, јашући на "вратилу"/"кросну" симболичко-магијским поступком обирају берићет успешних домаћина.

²⁶ Упор: М. Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* II, "Прогресс", Београд 1991, 141.

²⁷ М. Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* I, Београд 1991, 25-26.

²⁸ М. Т. Станојевић, *Зборник прилога за познавање Тимочке Крајине* II, Београд 1930, 7-8.

Показали смо да је супротно пракси у источној Србији – где је у обредима жртвовања улога жене доминантна, на западном простору улога жене минимизирана, и то не само у обреду и култу већ и у друштвеном животу. У Височкој Нахији, на пример, "старешина задруге... могао је и смео да удари сваку жену која не би слушала"²⁹. Уосталом, мушкарци ретко за своју супругу кажу "жена", већ се "уз помен жене редовно каже и: 'с опроштењем' или 'да прости-те'", док "жена обично вели за мужа: мој, домаћин, стари"³⁰.

За време "мратинаца" у источној Србији жена приноси жртву хтонском, лунарном божанству. Овај ритуал изводи најстарија жена у домаћинству на кућном прагу, као култном месту породице, станишту култа предака. Она ће, након заласка сунца, заклати црног петла, кокош или пиле "мратинче". У пределу Буцака жене су клале петла, а вериге би тада окретале наопако, такође у ступу, на коју су стављале жар. Према народном веровању то се чини како би се вуцима затворила уста. Читава церемонија у време мратинских празника носи изричити хтонски карактер, а доминантна улога жене у ритуалу говори о остацима матријархатске културе. С друге стране, у ритусу фиксираним за "жртвовањем петла" уочи Св. Илије, препознајемо рецидив патријархатске културе, при чему се као извршилац жртве појављује домаћин који коље петла.

Према материјалу са мојих теренских истраживања *Сврљишке области*, који, додуше, показује да је у неким својим доменима претрпео трансформације и преосмишљавања под утицајем новијих цивилизацијско-технолошких чинилаца, укључујући ту и снажан утицај мас-медија, ипак у обреду, култу и обичајима, преовладавају у њему прежици матријархатског културног модела. Доминантни патријархатски културни модел је имао ову консе-квенцију:

"Иван Бане три веселја чини:	Другу радост – мушко чедо шиша
Једну радост – милу ћерку дава,	Трећу радост – на војску по'оди." ³¹

Веома је раширен обичај на српској свадби уопште да невеста три пута подиже "мушко дете" – у улози "накончета". "Наконче" је веома раширен "обичај, и не само код Срба, да се невести, када је приведена до момкове куће, додаје дете у руке (наконче). И то

²⁹ Миленко Филиповић, н. д., 85.

³⁰ Исто, 92.

³¹ И. С. Ястребов, *Обычаи и пѣсни Турецкихъ сербовъ*. Второе издание, дополнено ихъ прозою. С.-Петербургъ 1889, 331.

пре свега мушко: да би и она рађала мушку децу!"³². Међутим, у источној Србији је данас ова пракса потиснута, ако је уопште и постојала у овом изричито патријархатском обојењу, тако да није више обавезно да се за "наконче" одабира "мушко дете", већ је, према обавештењима Тихомира Ђорђевића, у "Тимоку у ранија времена наконче бивало само мушко, а сад може бити и женско"³³.

У оквиру свадбеног ритуала овде ћемо се позабавити једним важним сегментом који очито скреће пажњу на ову амбивалентну улогу "невесте" у поменутом свадбеном "ритуалу прелаза". Као што је познато из антрополошке литературе о "ритуалима прелаза", циљ је овога комплексног ритуала да се невеста адоптира у породични култ "мужевљевог дома" како би уз помоћ магијско-религијских практика подарила потомство новој кући. О томе сведоче следећи сегменти обредне праксе: "наконче", "прескакање прага", пролаз младенаца "испод ногу" свекрве / мајке невестине, "обвођење око огњишта", остављање дарова "на прагу", "огњишту", "сејање из сита", односно новији аспект "венчања" у присуству "кума", који се бира из круга младожењиног дома, итд. Дакле, треба да се остваре два основна циља, један је *непосредан* и *религијски*, а други је *посредан* и *превасходно магијске* нарави.

Први циљ је *непосредан* чију легитимацију пружају присутни судионици обреда, који овде и сада, на самој свадби очекују да се изврши њена ефикасна "адопција". Она ће за то пружити уверљиве и необориве доказе у циљу *покорности новоме дому*. Она ће, наиме: прескочити праг и поклонити се свекрви допустивши јој да је ритуално уведе у кућу а затим обводи око огњишта. Исто тако, невеста ће смерно подизати треножне столичице које ће "бахати" сватови и "младожења" вазда обарати ногама за време извођења "шареног ора". С друге стране симболичким "губитком свог старог" породичног, "крштеног кума" чињеницом да "прихвата" новог венчаног кума из реда мужевљевог култа, чији се трансфер извршава пријемом новог презимена а одустајањем од властитог, остварује се чин *непосредне адопције*, чиме се довршава фаза сложеног процеса "ритуала прелаза" – етапа "прикључења".

³² М. Барјактаровић, Архаични елементи у српским свадбеним обичајима. *Zbornik XII Kongresa jugoslovenskih folkloristov u Celju 1965*, Ljubljana 1968, 141.

³³ Т. Ђорђевић, *Наш народни живот I*, Просвета, Београд 1984, 319.

Сретен ПЕТРОВИЧ

**ПРЕЖИВЕЛИЦИ ОТ МАТРИАРХАЛНИЯ МОДЕЛ В ПРЕХОДНИТЕ
ОБРЕДИ, ВЪВ ВРЪЗКА С РАЖДАНЕТО И СВАТБАТА**

В работата е направен опит да се покаже как в рамките на сръбския културен ареал посредством преходните обреди се обособяват два относително компактни социално-антропологични модела на поведение: а/ матриархален, простиращ се източно от Велика Морава, и б/ патриархален, обхващащ пространството западно от Велика Морава, включително и обичайната система на народите, настанени в сръбските Краища в западната част на Балканите. Теоретичната идея е подкрепена с примери от традиционните и съвременните обредни практики, свързани с родилните и сватбените обреди.

Sreten PETROVIĆ

**MATRIARCHAT MODEL SURVIVALS IN RITES OF PASSAGE,
ESPECIALLY IN BIRTH AND WEDDING**

The aim of the paper is to demonstrate that two relatively compact socio-anthropological behaviouring models could be observed within global Serbian cultural areal in the "rites of passage": a) the matriarchy one – east of Velika Morava and b) the patrairchy one – west of Velika Morava, including the rituality of people inhabiting Serbian Krayinas in the west of Balkan. The theoretical idea will be enriched by the contemporary and the traditional ritual praxis examples considering birth and wedding.

ИСПИТ КАО РИТУАЛНИ ЧИН

У животу сваког студента испит представља корак, који га приближава стицању дипломе, односно новог друштвеног статуса. Тај чин се одвија према строго утврђеним, прокламованим или непрокламованим правилима и поседује карактеристике ритуала. Овај прилог је покушај да се одговори на питање: каква значења и какве функције имају испитни ритуали за данашње студенте београдског Универзитета. Истраживања се заснивају на резултатима анкете, која је обављена на узорку од 40 студената Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.

Кључне речи: испит, ритуал, функције, значење, статус.

1

Ако желимо да испит третирамо као ритуални чин, морамо се претходно запитати: Шта је то ритуал? Научна и стручна литература нуди нам мноштво одговора на ово питање. Понекад се појам ритуала везује за магијско и религијско понашање а понекад се његово значење протеже и на оне видове понашања, које можемо окарактерисати као секуларне. Последњих деценија преовлађује ова друга врста одређења.¹ Под ритуалом се обично подразумевају друштвено прихваћени обрасци симболичког понашања који се примењују у одређеним приликама или периодично, у одређеним временским интервалима. Обрасцима те врсте великим је делом регулисано и понашање учесника испита – испитивача и испитиваних: тачно је одређено шта претходи испиту, када и где се он одржава, на који начин се испитивање обавља, како се валоризује знање које је тада показано.

¹ Видети, на пример, С. Мур и Б. Мајерхоф, "Секуларни ритуал, форме и значења", *Гласник Етнографског института XXXIII*, Београд 1984, 117-139.

Познато је, дакле, шта се објективно догађа. Међутим, актери догађаја не доживљавају испит на исти начин. За испитиваче (професора и асистента) испитивање представља једну од њихових обавеза у процесу стварања стручњака одговарајућег профила, обавеза које они испуњавају до краја свог радног века. Проверавајући знање студената из године у годину, из генерације у генерацију, они чине да се поменути процес одвија континуирано, без прекида. Посматран из њихове перспективе, испитни ритуал испољава се као ритуал континуитета. Није тешко уочити да испит кандидату (студенту) значи нешто сасвим друго. Указује му се, пре свега, као прилика да се приближи стицању дипломе, односно стицању статуса који му диплома омогућава. Ако пак испит посматрамо његовим очима, мораћемо да га уврстимо у ритуале дисконтинуитета или – како их назива Арнолд Ван Генеп – у ритуале прелаза (*rites de passage*). У овом прилогу ће испит и бити посматран из такве, "студентске" визууре.

Наравно, један испит не можемо третирати као ритуал прелаза у дословном значењу те речи. Знамо, додуше, да је његово полагање у функцији стицања новог статуса али, само по себи, није довољно да се досегне тај циљ. Сваки испит понаособ само је један корак у низу сличних на дугом путу ка дипломи. Он и има неки смисао тек када га посматрамо као део тог пута или, другим речима, као део студија. Гледано из овог угла, студије у целини представљају дугачак, вишегодишњи *rite de passage*, док су појединачни испити само фрагменти њиховог ритуалног садржаја.

Постало је уобичајено – и у свету и код нас – да се анализа ритуала прелаза ослања на Ван Генепов трочлани модел поменутих ритуала.² То се односи како на класичне, тако и на савремене расправе.³ Подсетимо се да се, према мишљењу овог научника, ритуали прелаза састоје из три основне фазе: из фазе сепарације (или одвајања од претходног статуса), лиминалне фазе (или граничних ритуала у ужем смислу) и фазе агрегације (или укључивања у нови статус). Многобројне анализе овог типа, укључујући и анализе испитних ритуала,⁴ карактерише настојање да се Ван Генепов модел провери на конкретним примерима. Показало се, међутим, да

² A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Picard, Pariz 1981 (прво издање 1909).

³ Савремена интерпретација Ван Генеповог модела може се видети у раду М. Блоха, Од плена доловца, *Култура* 101, Београд 2001, 100-113.

⁴ На пример, у радовима М. Vодопије (Maturiranje као "rite de passage", *Narodna umjetnost* 13, Zagreb 1976.) и И. Ковачевића (Урбани ритуали, три огледа из урбаног фолклора, *Култура* 57-58, Београд 1982).

је одступање од тог модела у највећем броју случајева неминовно. И сâм Ван Генеп је упозорио да се његов модел често јавља у модификованом облику, да долази до инверзије претпостављених фаза, да нису увек све фазе заступљене и томе слично. Чини се ипак да је ствар дубље, принципијелне природе. Ако је одступање од модела правило а не изузетак, онда се морамо запитати да ли је с тим моделом све у реду. Не ради се ту само о редоследу или редукцији Ван Генепових фаза. У питању су и тешкоће које се јављају кад желимо да утврдимо природу појединих ритуала, кад покушавамо да их дефинишемо као ритуале сепарације или ритуале агрегације. Пречесто се такви покушаји заснивају на – некад више некад мање утемељеном – арбитрирању научника, који настоје да ритуалима прилепе одговарајућу етикету. Проблем је у томе што су функције сепарације и агрегације по логици ствари комплементарне, што подразумевају једна другу. Одвајајући се, рецимо, од претходног статуса, иницијант аутоматски почиње да се укључује у наредни статус. И обрнуто: стичући право на нови статус он се истовремено одваја од статуса који је до тада имао. Наравно, све ово не значи да Ван Генепов модел треба једноставно одбацили. Довољно је суочити се с чињеницом да тај модел није увек најадекватније полазиште за анализу ритуала прелаза и да треба добро промислити пре него што се он примени.

Студије схваћене као *rites de passage* могу да послуже као пример за такву констатацију. Када бисмо желели да их представимо схематски, тешко да би неки трочлани модел могао да представља оптимално решење. Тако нешто не би било немогуће, али не би одговарало стварном ритму којим се студирање одвија. Предложио бих зато схему друге врсте. Она би била налик на неко степениште, с тим што би сваки испит био представљен једним степеником. Није тешко замислити студента који се – савлађујући степеник по степеник – пење ка врху степеништа. Са сваким кораком он се све више одваја од статуса који је имао пре студија и све више укључује у статус који ће имати када студије заврши. Другим речима, сваки испит у основи је двофункционалан: може се третирати и као ритуал сепарације и као ритуал агрегације.

Као што се може закључити из досадашњег излагања, испит ће у овом прилогу бити третиран као ритуал прелаза, али не у Ван Генеповом маниру. Основни предмет мог истраживања неће бити оно што се објективно збива на испиту, већ оно што се збива у главама његових учесника. Наговештено је већ да се испит најадекватније може третирати као *rite de passage*, ако се посматра из перспективе студената. Они су ти који се, полагањем испита, поме-

рају од једног статуса ка другом. Они су, дакле, ти који се налазе у положају иницијанта и који испитну драму најнепосредније доживљавају као специфичан иницијацијски чин.

Свако ко је и сâм био студент сигурно се сећа шта је полагање испита њему значило и како се том приликом понашао. Не сме се, међутим, изгубити из вида да се ствари на нашим просторима брзо мењају и да се данашњи студенти, по много чему, разликују од некадашњих. Ни њихова испитна искуства – у измењеним условима – нису нити могу да буду иста. Ако сам, дакле, желео да сазнам како испит виде данашњи студенти, било је неопходно да ми они сâми дају одговарајуће информације. Претпоставио сам да непосредан разговор професора с њима о тако деликатној теми не би баш одисао претераном искреношћу. Зато сам им поделио свој упитник, на који су одговарали писмено. Наравно, нису се потписивали што им је гарантовало анонимност. Узорак је чинило четрдесет студената и студенткиња друге и треће године на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду. Постављеним питањима настојао сам да обухватим оне аспекте испитних збивања који су ми познати из искуства а које сам проценио као најзначајније за разумевање задате теме.

2

Ако студије третирамо као иницијације, онда морамо имати на уму да те иницијације имају два основна циља: полагањем програмом предвиђених испита стиже се до дипломе; учењем, студирањем стиче се програмом предвиђено знање. У првом случају студент ће добити формално признање да је "стручњак"; у другом случају он ће заиста постати стручњак али ће његова евентуална афирмација бити најчешће неформалне природе. Наравно, ова два циља су међузависна. Стицање знања је предуслов да се положи испити. Но, желео сам – већ на самом почетку свог "дијалога" са студентима – да сазнам како они вреднују ова два аспекта својих иницијација. Зато сам их ставио пред дилему: "Да ли више волиш да се провучеш на испиту с недовољним знањем или да стекнеш солидно знање и – стицајем околности – паднеш?"

Дилема није била мала па су одговори студената варирали. Добио сам чак четири типа одговора. У прву групу могли би се сврстати одговори испитаника који су били неодлучни, који нису могли да се одреде ни за једну од понуђених, без сумње непожељних могућности. Одабрали би ону трећу, оптималну. Сваки четврти испитаник саопштио би ми како је најбоље добро се припремити

и за то бити награђен одговарајућом оценом. Типичан у том погледу је одговор једне студенткиње која је, пародирајући питање, написала: "Волела бих да стекнем солидно знање и – стицајем околности – положим". Овакви ставови су свакако разумљиви, али се не могу третирати као одговори на питање које сам поставио.

Другу и трећу групу чине испитаници који су одабрали једну од наведених могућности. Приближно је једнак број оних који су преферирали "провлачење" на испиту и оних који су више волели да добро савладају градиво, макар им се десило да несрећно падну. Занимљиво је да се и код опредељених осећа извесна доза несигурности. Већина је, изгледа, имала потребу да детаљно образложи, можда и оправда свој избор. Тешко је и набројати све разлоге "за" и "против", који су наведени у њиховим одговорима. Ипак, најчешће се понавља став да ништа није коначно, да се пропуштена прилика увек може надокнадити. Једни нам, на пример, саопштавају да је неопходно испит положити а да се недовољно знање, кад затреба, може и накнадно заокружити; други пак говоре да стечено знање неће пропасти и да се испит може положити и у наредном року.

Четвртој групи припадају испитаници који, у складу с околностима, мењају своје опредељење. То често зависи од значаја који неки испит има за њих. Појединци рецимо сматрају да је "провлачење" на испиту непожељно али, ако је тај испит услов за упис у наредну годину, онда ће бити спремни да привремено одустану од својих принципа. Уосталом, не би били ни први ни последњи који у преломним, критичним ситуацијама одступају од "теорије" и прибегавају прагматичнијим решењима. Како ће испитаници ове групе приступити полагању испита зависи и од тога да ли дотични предмет сматрају важним или неважним, занимљивим или досадним, да ли цене или не цене испитивача и његов начин испитивања. Навешћу овде само један, карактеристичан одговор тог типа: "Ако је професор према мени коректан, срамота је да се провлачим. Ако је кретен, покушаћу да се провучем".

Знамо да испитна драма има три учесника: кандидат предочава своје знање професору и асистенту. Професор обавезно а асистент факултативно има задатак да провери и оцени показано знање. Међутим, у складу са својим опредељењем, настојао сам да установим како та сцена изгледа у очима студента који се налази у положају кандидата. По природи ствари, испит је ситуација набијена емоцијама и већина студената га тако и доживљава. Претпоставио сам, на пример, да и сâмог испитивача виде субјективно, процењујући пре свега да ли се понаша у складу с њиховим

тренутним интересима, да ли им помаже или одмаже да полагање успешно приведу крају. Ослањајући се на наведену претпоставку, поставио сам питање: "У којој мери (и у ком смислу) испитивач утиче на исход испита?"

Око деведесет одсто испитаних студената потврдило је да понашање испитивача у великој мери утиче на њихово излагање. Понекад би осетљивост на његове поступке попримала неочекиване разmere. Погледајмо само одговор једне студенткиње: "Има професора који бришу наочаре и гледају у плафон а то ме јако деконцентрише. Има и оних који иду у другу крајност и гледају ме право у очи, што ме такође деконцентрише. Деконцентришу ме и асистенти који су увек некако нервозни. Те деконцентрације утичу на моју оцену". Пример је поучан. Испитивач није ни свестан шта све може кандидата да избаци из равнотеже. Свеједно је да ли је ту реч о осетљивости или неспремности да се некој другој истини погледа у очи.

Чак и ако апстрахујемо одговоре овог типа, пред испитивачем ће остати изузетно широк спектар захтева. Уосталом, они зависе и од психичког профила сâмих испитаника. За неке од њих вештина испитивања има пресудну улогу. Начин на који се постављају питања и потпитања, односно начин на који испитивач "води" кандидата може учинити да овај положи или падне, да покаже или не покаже своје знање онако како би требало. Ево једне изјаве, коју можемо сматрати карактеристичном: "Испитивач може утицати на оцену. Постављањем потпитања или тражењем појашњења може открити празнине у знању студента или, напротив, открити да студент сигурно влада подацима."

Много је већи број одговора који се не односе толико на вештину, колико на етику испитивача. Велика пажња се посвећује његовој објективности или, како кажу, "неутралности". Као што би се могло и очекивати, студенти су изузетно осетљиви на праведност при оцењивању њиховог знања. Када приметите (или уобразе) да испитивач показује симпатију према једном кандидату а антипатију према другом, да првог оцењује боље а другог горе него што – по њиховој процени – заслужује, то му никад неће заборавити. Одсуство објективности се не прашта. Уколико он жели да очува свој кредибилитет, мора припазити да према свима поступа исто или бар слично.

Према одговорима које сам добио, вештином и објективношћу не исцрпљују се студентска очекивања од испитивача. Он мора сваког трена да влада својим емоцијама или, прецизније речено, не сме допустити да његово тренутно расположење утиче на испитивање и оцењивање. "Не сме дозволити" – како рече један ис-

питаник – "да му неки лични разлози сметају". Када говоре о "расположењу" испитивача, студенти у ствари указују на једну тежу, суптилнију улогу коју би он требао да оствари: да буде креатор "атмосфере" у којој се полагање одвија. Истиче се да ту атмосферу треба да карактерише пријатељски и опуштен однос испитивача према кандидату. "Уколико је он опуштен и испитаник је опуштенији". Ако је кандидат осетљив и несигуран понашање испитивача према њему може да буде и пресудно. О томе сведочи и следећа изјава изабрана између више сличних: "Испитивачев став је једна од многих околности, које одређују судбину кандидата на испиту. Уколико је став пријатељски, може да помогне а уколико је груб и циничан, може постићи потпуно супротан ефекат (понекад и директно утицати на судбину кандидата)."

Значајну улогу може имати и трећи учесник испитног ритуала – асистент. Званично, он помаже испитивачу да коректно обави свој посао: води испитну евиденцију, каткад упозорава на студенте који су се истакли на вежбама, каткад учествује и у оцењивању. Но, познато је да, као млађи и ближи студентима, може да пређе границе своје званичне роле и постане нека врста посредника између испитивача и кандидата. Шта о таквом посредништву мисле студенти, требало је да покажу њихови одговори на питање: "Каква је улога асистента на испиту? Да ли, на пример, треба да буде неутралан или да понекад дискретно помогне кандидату?"

Већина се, наравно, изјаснила за дискретну помоћ. Такво понашање асистента на испиту третира се не само као нешто позитивно, већ и као нешто нормално, као нешто што се само по себи разуме. Од асистента се, дакле, очекује да одигра двоструку улогу: да истовремено помаже и професору и студенту. Размислила жења почињу када треба одредити каква врста помоћи се очекује. Тешко је ту навести ставове који преовладавају, јер су многи написали да су за "савез" са асистентом, али нису објаснили о каквом савезништву се ради. Од оних који су то учинили, само двоје се определило за ону "класичну" асистентску интервенцију: да – професору иза леђа – шапуће кандидату или му бар гестом покаже да ли је или није у праву. Но, студенти знају да је тако нешто ретко потребно. Асистенту се обично дозвољава да, када то нађе за сходно, преузме улогу помоћног испитивача. Зато неки испитаници очекују да он, без скривања, "буде на њиховој страни" и да их, на пример, макар једном речју, "наведе на прави пут".

До сада наведени одговори показују да успех на испиту не зависи само од знања кандидата, већ и од околности које му помажу или га спречавају да то своје знање покаже. Превасходно се мисли на

начин испитивања и начин опхођења према њему. Но, увек је присутан и један чинилац о коме до сада није било речи. Да би се, наиме, испит положио или добила заслужена оцена, неопходно је имати и мало среће. Уважавајући ову чињеницу, поставио сам питање: "У којој мери и на који начин срећа утиче на исход испита?"

Опште је уверење да је срећа потребна, чак и када се испит добро припреми. Неки тврде да је њена улога релативно мала, други да је велика, трећи да је "огромна". Према једном исказу срећа има већу улогу него знање (!), према другом се однос среће и знања може изразити и у процентима: "Испит је 50% срећа + 50% знање". Намеће се мисао да ови испитаници излазе на испит недовољно спремни а тамо – нека буде шта буде. Занимљиво је да сви говоре о срећи а скоро сваки трећи не помиње шта под тим подразумева. Само се констатује да је срећа потребна, па и неопходна.

Они који су се изјаснили могу се поделити на две групе. Првој групи припадају испитаници, који су дали "очекиване" одговоре. Њихово виђење испитне среће ограничава се на питања, која том приликом добијају. За поједине испитанике то су тешка и лака питања, за друге питања која им одговарају или не одговарају, док трећи једноставно помињу питања која јесу или нису добро научили. Ма колико се градиво добро спремило, увек остане по неко питање које је кандидат, из овог или оног разлога, слабије прорadio и које представља његову слабу тачку. Као пример можемо узети исповест једног "баксуза": "Срећа може имати велику улогу, нарочито када се испит не спреми довољно. У том случају је неко срећнији, јер извуче добра питања па положи а неко (баксуз као ја) извуче лоша питања па мора да одустане или падне".

За испитанике друге групе срећа на испиту не састоји се само у извлачењу добрих или лоших питања већ – према речима једног од њих – "у сплету повољних или неповољних околности" под којима се испит полаже. Најчешћа околност те врсте је расположење испитивача које је, изгледа, променљиво и које може да утиче на испитивање и оцењивање. Наилазимо и на овакву констатацију: "Једног дана осмица је најнижа а другог дана највиша оцена на испиту". Наравно, аутору ове реченице није пало на памет да је оценама можда допринело и знање кандидата који су тих дана полагали. Занимљиво је да наши испитаници не пате превише од самокритичности. Добио сам само два или три одговора у којима се стидљиво помиње да и студент може имати добар или лош дан, да његово расположење може утицати на његову концентрацију и његово излагање.

Видели смо, дакле, да – према мишљењу студената – читав низ фактора утиче на њихов успех или неуспех на испиту. При-

родно је претпоставити да они настоје да их ставе под контролу. Да бих се боље упознао с тим – назовимо их – додатним испитним активностима, поставио сам низ питања, која се могу свести на једно: "Шта све чиниш, поред учења и показивања знања, да би испит успешно привео крају?"

Добио сам углавном два типа одговора. Одговори првог типа одnose се на стварање погодне испитне атмосфере. Није потребно посебно истицати да се та "атмосфера" ствара превасходно на релацији испитивач – испитаник, каткад и на релацији асистент – испитаник. Било је већ говора о професору и асистенту као креаторима поменутих односа. Јасно је, међутим, да не зависи све од њих. Реално би било очекивати да и студент (кандидат), као друга страна у испитном дијалогу, дâ свој допринос у том погледу, да остави повољан утисак не само својим знањем, већ и својим понашањем.

Петнаестак испитаника се неповољно изразило о овој врсти испитне активности. Неки су чак изјавили да је тако нешто достојно презира. Један од тако интонираних одговора гласи: "То не умем, нити желим. Треба да се оцени оно што кажем а не како изгледам и да ли су моје лице и мој осмех допадљиви". Допадање је овде, очигледно, схваћено само у еротском дискурсу. Но, без обзира на то, одговор је прихватљив као илустрација негативног односа према мерама које одударају од прокламованог морала. Ипак, неки од "негирајућих" одговора упозоравају нас да су односи на испиту много сложенији. На питање да ли својим понашањем настоји да остави повољан утисак на комисију, једна студенткиња је одговорила: "Несвесно можда, али углавном ми то није циљ". У свом ставу није усамљена. Овакве изјаве нећу тумачити. Препустити то евентуалним читаоцима.

Више од половине испитаника (њих око двадесет и пет) сматра да одређено понашање на испиту доприноси повољнијој испитној клими и да представља саставни део ритуала. Њихови одговори у великој мери варирају, јер у великој мери зависе од личности кандидата. Неки, на пример, истичу да увек повлађују испитивачу чак и када он није у праву, да се смеју његовим шаљивим примедбама и онда када им није смешно. Они се једноставно прилагођавају, зато што желе добру оцену. Други пак настоје да оставе добар утисак, јер је то и иначе њихов стил. Добру илустрацију у том погледу представља следећи одговор: "Ја увек настојим да се свима допаднем, јер како друкчије постати звезда." Испитне стратегије нису само разнолике. Оне могу да буду и сасвим супротне. Једна кандидаткиња ће, рецимо, настојати да "изгледа сигурна, да држи ствар у својим рукама", док ће друга тежити да

покаже своју несигурност, рањивост, "да истакне своју велику трему" како би изазвала наклоност испитивача. Варијација је, дакле, безброј, али је основни циљ више-мање исти.

Други тип одговора бави се тежим проблемом: како обезбедити срећу на испиту. То се несумњиво може постићи само средствима, која припадају сфери религије, магије. Нешто мање од половине испитаних изјавило је да не примењује, нити је примењивало поступке те врсте, јер не верују у њихову делотворност. Неки од њих су, додуше, признали да су давно, на почетку студија, покушали по нешто из познатог магијског репертоара. Међутим, пошто су се ти њихови почетнички покушаји завршили неуспехом, одустали су од магије и сада само уче. Овој групи припадају и студенти, који сâми не упражњавају испитну магију, али то чине њихови најближи. Готово увек је у питању просипање воде за кандидатом приликом поласка на испит (да му речи теку као вода). И када кандидат не верује да тај чин помаже, он га стојички подноси како не би повредио оне који су му блиски и који му желе добро. Наредни пример показује како та магија може бити и опасна. За једном кандидаткињом њени су пролили воду с толико елана, да је била сва мокра па је морала да се врати и пресвуче. А познато је да враћање приликом поласка на испит не слугује на добро.

Од студената који излазе на испит у савезу с оностраним, највише је оних који прибегавају молитвама. Неки ће Бога позвати у помоћ код куће, други ће отићи у цркву, каткад и запалити свећу. Молитва их, како кажу, опушта и улива им сигурност. У оптицају је, наравно, и примена магије. Понекад су изјаве у вези с овом темом обавијене велом тајне. Испитаници ме информишу да се служе магијом, али ме не обавештавају о каквим поступцима је реч. Судећи према неким наговештајима, обелодањивање примењених техника поништило би или умањило њихову ефикасност. Међутим, оно што сам сазнао углавном је познато и ко зна од када чини незаобилазни део испитне магије: од стављања књиге под јастук пре спавања, преко ношења "срећне" одеће и накита, до одласка на испит унапред утврђеним путевима. У питању су, свакако, традиционални методи, који се преносе с генерације на генерацију. Но, дешава се да и случај претвори студента у врача. "Када сам полагала први испит – каже једна студенткиња – десило се да сам део одеће обукла наопако. Како је исход испита био повољан, у ситуацијама када сам сматрала да сам недовољно спремна, прибегавала сам тој врсти испитне магије."

До сада је било говора о студентима који не верују у магију и не примењују је, такође и о онима који верују у њу и користе њену моћ.

Међутим, има и студената који знају за неки магијски чин, мисле да би можда могао помоћи али га – из разноразних разлога – не упражњавају. Понекад је у питању страх од "мутних радњи", понекад немоћ пред тешкоћама техничке природе. Понудићу на крају заинтересованима један магијски рецепт који испитаник, бар тако каже, није реализовао. Потребно је пронаћи одговарајући каменчић, пожељан је белутак, и ставити га изнад главе ноћ уочи испита. Пошто кандидат преноћи с тим каменчићем, носи га на испит и у погодном тренутку баца га испитивачу под столицу. Успех је загарантован. На жалост, испитивачи се обично налазе иза неког стола или катедре па је овај магијски чин тешко, често и немогуће извести.

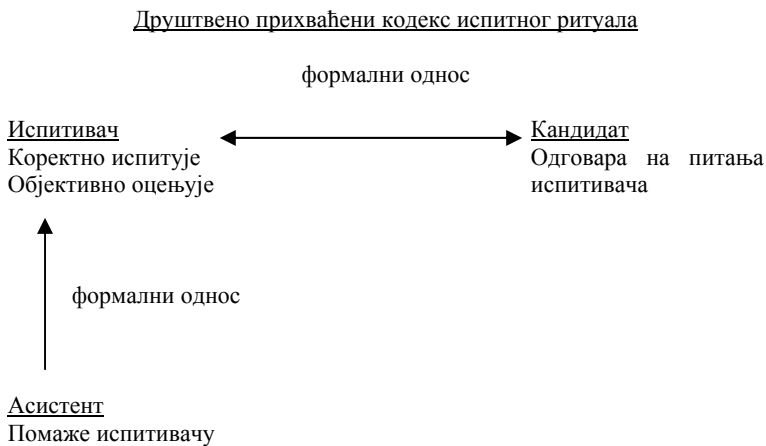
3

У последњем делу рада биће резимирани резултати истраживања и формулисани одговарајући закључци. Но, неопходно је пре свега поновити ставове од којих сам пошао, када сам приступио разматрању ове теме. Учинићу то сасвим сажето, не упуштајући се у сувишне детаље. Знамо већ да се испит у нашем прилогу третира као специфичан ритуални чин. Међутим, ја га нисам посматрао као самосталан ритуал, већ као интегрални део једног ширег – условно речено – ритуалног ентитета, као део студија. Претпоставио сам да само у том ширем контексту испит има неки смисао, неко значење. Наравно, њему се могу приписати различита значења, зависно од тога да ли га посматрамо очима испитивача, асистента или кандидата. Определио сам се за ову последњу солуцију. Настојао сам, наиме, да испит сагледам онако како га виде студенти који га полажу. Посматране из такве, "студентске" перспективе, студије фигурирају као својеврстан *rite de passage* а испити као ритуални чинови који се ритмично понављају током читавог ритуала. Подразумева се да функција сваког испита мора да буде у складу с функцијом студија уопште. Сваки пут када положи испит, студент чини један корак који га удаљава од претходног статуса и, истовремено, приближава статусу који ће стећи када студије заврши.

Неоспорно је, дакле, да је испит за студента превасходно иницијацијски чин. Ипак не смемо заборавити да то није неки стандардни ритуал, да учешће у њему носи извесан ризик за иницијанта. Може му, на пример, успорити или чак онемогућити даље учешће у трци за жељеним статусом. Зато је веома важно како ће се испитна драма одиграти. Познато је да се она и одиграва према једном строго утврђеном кодексу, према правилима којих морају да се придржавају сви њени учесници. Тог кодекса нема у разним законима и стату-

тима, али га друштво прећутно прихвата. Његовим правилима дефинисане су, пре свега, улоге протагониста испита. Испитивач је дужан да коректно испита кандидата и да објективно, непристрасно оцени показано знање; асистент има обавезу да помаже испитивачу у обављању његове улоге; кандидат мора да одговара на постављена питања. Дефинисањем улога три учесника испита, дефинишу се и њихови међусобни односи. На релацијама испитивач – кандидат и испитивач – асистент ти односи су формализовани и, рекло би се, хијерархијски. Испитивач је у надређеном а остали учесници, сваки на свој начин, у подређеном положају. На релацији асистент – кандидат непосредан однос није предвиђен. Пошто се објективност испитивача подразумева, исход испита зависи искључиво од знања које је кандидат том приликом показао. Да би читалац стекао јаснији увид у моје излагање, представићу овај друштвено прихваћени правилник и схематски:

Схема 1



Фактор повољног исхода испита: показано знање

Моје опредељење да посматрам испит очима студената могуће је сада формулисати на други начин. Определио сам се, у ствари, да потражим одговор на питање: Како се студенти односе према друштвено прихваћеном кодексу понашања на испиту? Јасно је већ на први поглед да постоје значајне разлике између визије испита коју заступа друштво и визије коју нуде студенти. Другим речима, моји испитаници су показали склоност да коригују по-

стојећи, "друштвени" и изграде сопствени, "студентски" кодекс понашања. О том студентском кодексу се, иначе, може говорити начелно али не и дословно. Показало се наиме да – сем једног изузетка – нема питања око кога је постигнут неки консензус. У најбољем случају на располагању нам стоје ставови који су преовлађујући. Ради се дакле о кодексу, који није опште прихваћен, већ га уважава већина испитаника.⁵

Треба нагласити да конституисање новог кодекса не значи и одбацивање оног постојећег кога друштвена или, боље рећи, универзитетска средина прихвата и упражњава. Студенти, наравно, добро знају да је тај кодекс обавезан и да га морају поштовати. Зато они настоје пре свега да га надграде, да га обогате новим правилима понашања која би им омогућила да испит лакше положи и која би тај, по много чему трауматски догађај учинила хуманијим, сношљивијим.

Укратко, "студентски" кодекс понашања на испиту може се окарактерисати као развијена и до извесне мере, измењена верзија постојећег, званичног, "друштвеног" кодекса. Добру илустрацију представља систем улога које би учесници испита требало да остваре. И по "студентском" кодексу испитивач пита, асистент асистира, студент одговара. Међутим, тај елементарни правилник употпуњен је правилима, којима се одређује како ће испитивач да испитује и како ће да се односи према кандидату, асистенту се сугерише да не асистира само професору већ и студенту, кандидату се препоручује да својим понашањем дâ допринос повољној испитној атмосфери. Претпостављене испитне улоге истовремено су старе и нове, исте и различите.

Промене у систему испитних улога нужно условљавају и промене у систему испитних односа. То важи превасходно за релације испитивач – испитаник и асистент – испитаник. У првом случају је један строго формализован однос допуњен неформалним елементима; то више није однос обележен само хијерархијом већ и кооперацијом. У другом случају се празнина у систему односа попуњава конституисањем неформалног односа који, додуше, функционише само у једном правцу: асистент помаже студенту, каткад испитивачу иза леђа, каткад и њему испред носа. Неизме-

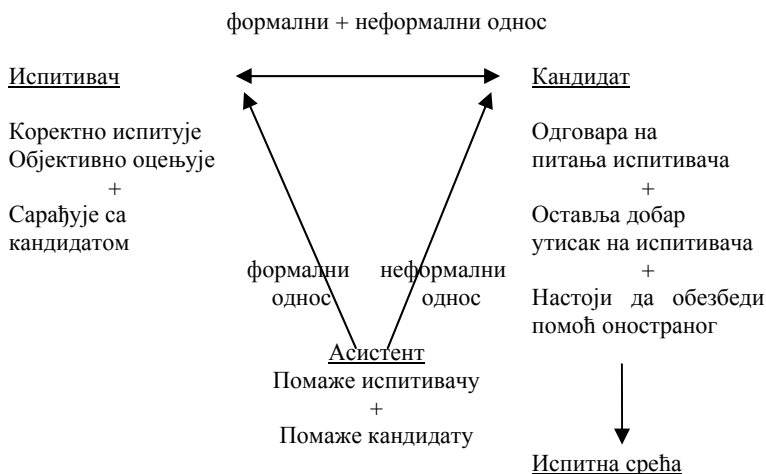
⁵ Одговоре на питање о мотивима којима се моји испитаници руководе када приступају полагању испита, нисам користио у анализи из два разлога. С једне стране, не постоји доминантно опредељење: предочена су четири става, које заступа приближно једнак број испитаних. С друге стране, показало се да добар део студената нема јасно изграђено мишљење у вези са проблемима ове врсте.

њен је једино однос између испитивача и асистента. Студентски кодекс га једноставно игнорише, јер је студентима најмање важан. Тај однос је, може се рећи, верификован али, што се студентата тиче, може да задржи свој формални карактер.

Као што је већ речено, конституисање "студентског" система улога и односа на испиту у функцији је лакшег и лагоднијег превазилажења те ситуације. Но, не смемо заборавити да "студентски" кодекс предвиђа још једног "учесника" испитне драме који је, додуше, имагинаран али итекако утиче на судбину кандидата. У питању је фактор среће на испиту. Повољан или неповољан исход полагања зависи и од тога да ли ће студент извући добра или лоша питања, да ли ће тог дана испитивач устати на леву или десну ногу. Зато се улога кандидата не ограничава само на презентацију знања, већ се проширује магијским и религијским поступцима којима се и овај невидљиви "учесник" испита ставља под контролу. Можда моји испитаници – у време док испит још није актуелан – не верују много у делотворност оваквих поступака али, када ситуација постане напета а њен исход неизвестан, ниједну могућност не треба одбацити. Уосталом, ни молитве ни магија не могу да проузрокују неку већу штету.

Схема 2

Студентски кодекс испитног ритуала



Фактори повољног исхода испита: показано знање, понашање учесника испита, срећа

На сâмом крају излагања хтео бих да предочим и једно своје виђење "студентског" кодекса које свакако није "научно", али ће неком од читалаца можда бити занимљиво, можда и инспиративно. Нисам се наиме могао отети утиску да кодексом предложена структура испитних збивања подсећа – онако издалека – на поједностављену структуру неке бајке. И на испиту се све збива у једном, до извесне мере ирационалном, зачараном амбијенту у коме срећан или несрећан сплет околности може да има пресудну улогу. Главни јунак (кандидат) стреми ка одабраном или наметнутом циљу. Да би га досегао, мора да се суочи са натприродним противником (испитивачем). Често успева да га савлада, али то није увек лако. Да би изашао из овог дуела као "победник", понекад му је неопходна срећа а понекад и савез с натприродним помагачем (асистентом). На жалост, није баш све тако "бајковито". За разлику од правих бајки ова, испитна, нема увек срећан завршетак.

Душан БАНДИЧ

ИСПИТЪТ КАТО РИТУАЛЕН АКТ

В живота на всеки студент испитът представлява стъпка, която го приближава до получаването на мечтаната диплома, т. е. до нов социален статус. Това действие се отличава със строго утвърдени, приети и неприети правила и притежава характеристиките на ритуал. Настоящата работа е опит да се отговори на въпроса какви значения и какви функции имат изпитните ритуали за днешните студенти от Белградския университет. Изследването се основава на резултатите от анкета, проведена с 40 студенти от Катедрата по етнология и антропология към Философския факултет в Белград.

Dušan BANDIĆ

EXAM AS RITUAL ACT

The exam is the step which makes student closer to obtaining diploma and subsequently to gaining the new social status. The unfoldment of this act follows the strict rules which could be proclaimed or unproclaimed, providing the exam with ritualistic characteristics. This paper is an attempt of answering the question: what are the meanings and the functions of the exam rituals, considering nowadays students of the University of Belgrade. The research was based on the inquiry made on 40 students at the Department of Ethnology and Anthropology, Philosophy faculty in Belgrade.

ОБРЕДИ ПРЕЛАЗА КОД ПОЉАКА У ЈУГОСЛОВЕНСКИМ ЗЕМЉАМА

Неки од породичних обичаја животног циклуса Пољака (у Пољској, југословенским земљама и другом расејању) разматрају се овде као обреди прелаза, с посебним освртом на традицијски и савремени модел обреда у руралној и урбаној средини. Указује се на селективност елемената у дијаспори, виталност и континуитет оних најзначајнијих, као и утицаја староседелаца и других етника у новом окружењу.

Кључне речи: рођење, крштење, прво шишање, прво причешће, опростај од монаштва и девојаштва, свадба, смрт.

Неки од породичних обреда (из тзв. животног циклуса) Пољака у Југославији разматрају се овде и као обреди прелаза. При томе не треба изгубити из вида да је то само једна од могућих анализа појаве.

Сâm опис знатно редукованих обреда код Пољака у Босни није нарочито исцрпан, а пут до модела је сложен с обзиром на досељенички карактер ове етничке заједнице. Да би се стекло упориште, најпре су описани обреди код Пољака у Пољској – до Другог светског рата и њихов преображај у другој половини XX века, а затим: 1. обреди код разних група Пољака у југословенским земљама, 2. Пољака миграната у суседној Мађарској, 3. Пољака у Буковини и повратника из тих предела у Доњем Шљонску, 4. Пољака у Сједињеним Америчким Државама – узевши у обзир, где год је то било могуће, традицијски и савремени, рурални и урбани модел обреда. И најзад, обреди из животног циклуса Пољака у југословенским земљама упоређени су на одговарајући начин са описима тих обреда код староседелаца и других страних колоништа у њиховом окружењу.

У југословенским земљама, обреди су бележени само на ниџу породичних, док су за Пољаке у завичају и оне у Мађарској

наведени и описи црквеног церемонијала. Осим тога, неравномерна проученост нпр. адопције, вршњачких група, кризмања и проигравања девојака онемогућила је да се обреди прелаза потпуније размотре.

Циљ овог рада је да се, преко указивања на појачану селективност елемената у породичним обредима Пољака у расејању, истакне виталност и континуитет оних најзначајнијих и они затим анализирају са становишта обреда прелаза.

1.

Обреди о рођењу се одликују ритуалном дихотомијом и то на оне у вези с дететом и обреде везане с породиљом. (A. Zadrozynska, 1983, 1).

И у Пољској је некад, како пише J. St. Bystron (1947, 161), породиља била више изолована од труднице. Била је практично интернирана у кући коју није смела да напусти пре него што прође одређено време. Изолација се односила не само на присне контакте, већ и на дружење. Престајала је на свечан начин – преласком кућног прага или границе села, уз магијске обреде очишћења, што је у међуратном периоду замењено црквеним церемонијалом извођења "*benedictio mulieris post partum*" (= постпорођајна почасти породиљи). С друге стране, укључивање новорођенчета у породични круг вршило се тако што су га стављали под сто или клупу, на праг, или обношењем око стола, као некад око огњишта. Поменуто обношење, истиче Бистроњ, врши се и након црквеног церемонијала кад кумови деčјом главицом додирују олтар. Касније, новорођенче је под очево окриље прелазило симболичним ударањем гранчицом или прутићем. Обред прихватања било је и шишање, углавном старије деце, као знак прелаза детета с мајчиног старања под очеву власт.

У свом синтетичком раду о породичним обичајима у пољској сеоској средини, у другој половини XX столећа, K. Kwasniewicz (1983, 69) наглашава да је изолација породиље – мајке престајала благосиљањем породиље, црквеним церемонијалом, који у народној терминологији има карактеристичан назив "очишћење". А кад је реч о детету, чин крштења је био и крај изолације.

Према мом штуром и непотпуном опису из Челиновца у Босни (1972), жена рађа на кревету на којем спава, понекад на међи, у пољу, крај жита. Породиљу у кући не заклањају чаршавом од осталих укућана, што је иначе обичај и код Срба у околним поткозарским насељима. Дешавало се да породиља устане одмах по-

сле порођаја, па су неке од њих још истог дана млеле жито на жрвњу. Иначе, породиљу обилазе гости и дарују дете, али се славље приређује тек пошто се дете крсти – "chrzciny". Код Срба у околини, "бабине" су убрзо после рођења детета, а крштење најчешће кад дете већ проговори.

Пољаци у Буковини, одакле је пореклом део босанских Пољака држали су се до почетка XX века забране према којој породиља не сме да пређе границу села, јер би могла да настрада. (M. Meysner – Rostworowska, 1963, 122).

Код пословачених Пољака у Остојићеву (Банат), родбина и комшије долазе након рођења и дарују дете новцем.

Пољаци – планинци из јужних предела Пољске, насељени пре скоро три века у Мађарској, заклањали су кревет на којем лежи породиља специјалним, везеним чаршавом. У изолацији од посетилаца породиља је остајала петнаестак дана. За то време је обављено крштење детета, а она је чекала на обред извођења – "waske" након којег је могла да се врати у живот заједнице. (R. Kantor, E. Krasinska, 1981, 72, 121). После две седмице, а не касније од три, породиља је извођена и са дететом, у пратњи кумова, бабице, мужа и најближе родбине ишла је у цркву. У храм није улазила, молила се испред прага. Свештеник би у припрати читао молитву за мајку и дете. Затим би породиљу с дететом уводио у цркву и обвео око олтара, на чему би се црквени обред завршавао. На дан "waske" није било никакве гозбе. Забрана да се породиља састаје с комшиницама је престајала, а склањао се и чаршав којим је њен кревет био заклоњен. Пресељени у току Другог светског рата у Иштванмајор, ови мађарски Пољаци знатно су редуковали обичаје о рођењу. Данас се крштење детета и извођење породиље обављају истовремено, а не држе се ни забране о изласку породиље испод "кућног крова".

Ни прво шишање детета, као ни крштење, код Пољака у забаченим босанским селима, није праћено специјалним обредима. Дете шиша мајка или отац кад оно напуни годину дана. При том није битно да ли мајка шиша сина, а отац кћер. Дете ошишају "на нулу", а да га том приликом не подижу увис, нити даривају. Пазило се једино да се шишање обавља радног дана ујутро, да није млад месец и да се коса не износи ван куће, већ да се спали.

Што се тиче крштења, оно је у првој фази пољске емиграције у САД обављано на завичајни начин: у избору кумова, уз раскошну гозбу и поклоне за кумче. Значајније промене наступиле су – према студији А. Posern – Zielinskog (1982, 124) тек у међуратном периоду.

У времену између два светска рата, у селима западне Пољске, прославе првог причешћа детета биле су изузетно скромне, а данас се у свим крајевима земље веома свечано и раскошно обележавају ("мале свадбе"). Миропомагање (bierzowanie, конфирмација, утврђивање у вери као врста иницијација, којом приликом се добијало додатно име) веома је често и данас и може му се приступити само ако су дечак, девојчица били причешћени. Међутим, у САД конфирмација је посебно уобичајена код протестаната.

У данашње време, код преосталих Пољака у Републици Српској нема изолације породице па, према томе, ни њеног обредног извођења, са крштењем се не жури изузев у случајевима кад је новорођенче у животној опасности, па и тада се практиковало да тај обред обави неко од присутних. А прво шишање, готово без церемонијала, кад улогу кума има један од родитеља, добија на значају.

Драстично осиромашење обреда о рођењу, поготово на нивоу породице, попут оног у Америци, где се чак сматра да се редукована завичајна култура одликује високим степеном одржавања, условљено је без икакве сумње изузетно тешким условима живота у новој средини.

Најмање три чиниоца могла су имати утицаја на знатније сажимање обреда о рођењу код босанских Пољака: 1. претходни боравак у другој, по етничком саставу различитој, средини (Волинија, Буковина) с обзиром да је реч о секундарним досељеницима у југословенске земље, 2. изостављање дела обредног церемонијала услед великих физичких напора којима су били изложени колонисти у Босни (крчење шума, грађење кућа, епидемије и изузетно велика смртност деце одмах по рођењу), 3. неповољних услова за стриктни церемонијал, с обзиром на знатну удаљеност матичне цркве од забачених насеља и само повремени долазак духовника у село. Могуће је да су се обреди о рођењу боље одржавали у две данас непостојеће веће пољске колоније у Босни које су имале своје цркве. Можда се, управо стога, у Босни, за разлику од Пољака у завичају и оних пресељених у Мађарску, више пажње поклања првом шишању детета, приликом којег дужност кума обавља један од родитеља.

2.

Венчање је, према Бистроњевом тумачењу, спајање брачног пара, али и искључивање будућих супружника, посебно невесте, из заједнице у којој је дотад била и њено укључивање у нову средину. Искључивање невесте из девојачког круга вршило се рас-

плитањем плетенице, што је чинио брат или неко од најближих сродника, а момково искључивање је обично само забава с пићем. "Девојачко вече" којом приликом се плете невестински венац (симбол девичанства) је опраштање девојака од невесте. По Бистроњу, свођење младенаца као да је претходило забрађивању. Невеста је као супруга требало да уђе у круг жена. Церемонију забрађивања вршиле су само удате жене, без учешћа девојака или мушкараца. Некад су младу и шишале – истиче Бистроњ – јер су само девојке имале право да носе плетенице. Приликом забрађивања певала се песма о хмељу, једна од најстаријих, коју су некад имале право да певају само удате жене (J. St. Bystron, 1947, 166-167).

Забрађивање је, како је описао К. Квашњевич, тачка кулминације свадбеног обреда и коначан прелазак невесте из статуса девојке у статус жене. Главну улогу у стављању капице – "czepiec" на главу невесте имале су старије удате жене које је предводила старосватица. После откупљивања младе из руку њених вршњацица, свечано су је одводиле у посебну просторију. Тамо се, у уском кругу жена, одигравао симболичан чин којим је венац на девојчиној глави замењиван капицом које су носиле само удате жене. После забрађивања, озбиљно расположење је прерастало у опште весеље. Жене су почињале игру са својом новом другом, а младожења или његов заступник морао ју је, по традицији откупљивати из њихових руку.

Опис свадбе у Челиновцу је потпунији од забележених обреда о рођењу, али ћемо за ову прилику указати само на најважније елементе. У момковој се кући уочи свадбе приређује игранка на коју невеста не долази. Исто тако, њени родитељи не присуствују венчању. На дан свадбе, у младожењиној кући, младу чека своје-врстан испит окретности. Тога дана, у поноћ, венац младој скида старосватица – "staroscina". Забрађивању невесте претходи песма коју певају жене, захтевајући да забрађивање што пре почне, уз обавезно помињање хмеља:

"Starazy друзbeczka, posadz nam panie
A jak ty ju nie posadzisz, siadaj sum na nie!" и затим

"Oj czepcie ju czepcie, jak macie czepić,
Nie dajcie jej na stołku siedzić.

Oj hmilju, o nieboze
To na dół, to pod górze
Hmilju... "

Пошто јој скину венац и на главу ставе капицу "czepiec", забрађена невеста игра валцер, најпре са женама, и том приликом се пева о невестиним тешкоћама са "зарозаном сукњом":

"Wesele, wesele, ja se weselnica
Zaszłochała se mi na dole spódnica
Jak se zaszłochała, ja se ju upiere,
Przyjdzie niedzielnica, to se w nią ubiere... "

Код пословачених Пољака у Остојићеву, старосватица око поноћи повеже младу црвеном марамом и обуче је у црвену хаљину. Стари сват нуди нову младу на продају: ко пожели с њом да заигра, мора да плати накнаду. Током забрађивања, баш као и на испраћају невесте из родитељске куће, пева се осећајна песма да мајка задржи своју вредницу:

"Mamko, mamko, nie daj jom brać
Gdo ci będzie łozka ścielać
Łozka ścielać, szroty prać
Mamko, mamko, nie daj jom brać... "

У Висли, одакле су пореклом остојићевски данас пословачени Пољаци, једна од свадбених песама које прате тужни чин одласка младе у нову средину јесте и позив да се врати јер су управо стигли гости:

"Na folwarji, na długim moście
Wróć sie, dzieweczko, masz w domu goście!
Eja, co za goście?
Na namównicy, graja na huślach i na gajdzicy... "

У Буковини, свадба је трајала два – три дана. Забрађивање – "oczepiny" је било праћено сетном песмом, прикупљањем поклона за невесту и младином молбом да мајка на њу мисли:

"Wy, moja mamoczko, zdrowi zostawojcie,
Jak mi tam złye bydzie, na mnie pamiętajcie..." (M. Gotkiewicz, B. Drozdek, 1948, 368).

Међутим, према исказима повратника из Буковине у Доњем Шљонску, Пољаци су још у међуратном периоду престали да у комори забрађују невесте и да их стављају на качицу док се тај обред врши.

Код Пољака у Мађарској, чауш – "pierwszy druzba" је у поноћ прекидао весеље, позивајући жене да невесту забраде. "Seriny" су вршене у посебној просторији, а ако је у кући није било, онда у суседном дому. Према још старијој традицији, млада је некад забрађивана у штали. Уз невесту, у посебној просторији, биле су само удате жене, а мушкарац није смео да уђе. Жене су певале мађарске, бећарске песмице. Младу су стављали на кожу, коју су неке од жена настојале да извуку, скидале јој венац, горњу одећу, расплитале косу. Косу су јој преко чешља везивале у пунђу – "konc" (коњга) Облациле су је у нову одећу и изводиле међу свадбаре. Затим је почињао "невестински плес", уз претходну уплату. После Другог светског рата, код Пољака пресељених у друго насеље, забрађивање невесте се задржало само као шаливи чин, а обавезно је остало једино благосиљање младецаца.

Пре него што опишемо неке од елемената свадбеног обреда Пољака у САД, поменућемо неке сличности код других досељеника у окружењу босанских Пољака. Моравци и Чеси у суседству невести су венац скидали уз песму:

"Začnite muzikanti z vesela hrat
Ted budeme nevjesti vjeneček zdjelavat..."

Украјинци су певали:

"Шумила лешчинка як ше развивала,
Заплакала девчиненка, як ше видавала..."

А свадбени опроштај Италијанки од мајке је био:

"Adio mamula, mamula mia ...
Si porta via, si porta via
No vegno per mai piu... "

Пољаци у Америци су највише пажње поклањали свадби као највећем породичном слављу у којем се најактивније ангажовала родбина, суседска заједница, па и остали исељеници – земљаци у САД. Крајем прошлога века, за момке и девојке организовале су се заједничке вечерње забаве тзв. "wybieranki". На свадби се на шалив начин прикупљао новац за накнаду свадбених трошкова, а затим су чињени покушаји да се сребрним доларом разбије тањир. Читав низ важних свадбених обичаја одбачен је одмах услед немогућности њиховог извођења или губитка друштвене оправданости. Ту судбину су доживели: мираз, институција свадбених

часника, некадашња подела свадбених трошкова, патрилокалност брака и др. (А. Posern – Zielinski, 1982, 125).

На основу изложеног, могу се идентификовати обреди сегрегације и обреди агрегације у свадбеним обичајима Пољака у југословенским земљама. Тако се: игранка у момковој кући без присуства заручнице, опроштај невесте од родитеља, као и неприсуствовање њених родитеља венчању – могу сматрати обредима сепарације. С друге стране, својеврстан испит окретности невесте у младожењиној кући, њено претходно забрађивање у поноћ (уз песму коју имају право да певају само удате жене!) и, најзад, невестински плес уз новчану накнаду – спадају у обредне агрегације. (И. Ковачевић, 1979, 187-193).

3.

Обредном искључивању покојника из групе, објашњава Бистроњ, претходи изолација (означавање куће – струготинама по дворишту, заставом или неким другим знаком), прекид рада, контакт са суседима, ускраћивање позајмица, повећана пажња предметима који су имали везе с мртвцем, итд. Искључивање из породичног круга вршило се обношењем покојника по кућним ћошковима, заустављањем на вратима и ударањем сандука о кућни праг. Задржавање на раскршћима и на граници села представљало је искључивање покојника из локалне заједнице. Обредном го-збом – дањом завршавао се погребни церемонијал, што је истовремено требало да значи и крај жалости (J. St. Bystron, 1947, 164-165).

По Квашњевичу, елементи покојниковог опраштања и искључивања су: пригодан говор у дворишту, преношење покојника из куће у цркву, молитве крај крстова – крајпуташа и записа, на граници села и над отвореном раком, и најзад, даћа (К. Квашњевич, 1983, 70-71).

Пишући о погребном ритуалу у светлу обреда прелаза, М. Прошић-Дворнић указује да смрт доноси потребу за обележавањем и извођењем неколико различитих друштвених прелаза; покојник мења статус живог у статус мртвог члана заједнице; породица и сродници прелазе у статус ожалостњених из којег ће се, након одређеног периода, поново вратити у профану друштвену структуру; заједница која настоји да преброди конфликтно стање и да створи неопходну равнотежу (М. Prošić – Dvornić, 1982, 46).

И у Челиновцу и код одсељених Пољака у Чуругу уз покојника – "nieboscyk" се седело. У мртвачки ковчег обавезно су убациване струготине настале приликом његове израде. Приликом сахране –

poqrzeb, pochrum главе породице било је уобичајено да се сандук три пута спусти на кућни праг ("Trzy razy trumna uderzyć o próg"). Према објашњењима казивача, то се чинило у знак последњег опроштаја. Пословачени Пољаци у Остојићеву покојника су до гробља носили на носилима. У првим годинама по досељењу Пољака у Босну црквени обред сахране је често изостајао. Године 1909. у књигу умрлих жупник дописује: "нијесу ни звали", а 1927. тадашњи душебрижник објашњава: "Овђе ваља припоменути да су ови људи већином слабо милосрдни са својим даљним покојницима па из шкртости и нехаја не зову жупника да мртвога спроведе на гробље". Двадесет четири часа после сахране приређује се даћа – "łubek" и том приликом се служи ракија и печено кокошје месо. У Остојићеву се припрема специјални колач – "plecionka". Најстарији казивачи у Босни, Славонији и Бачкој сећају се да је било случајева да се, после сахране, људи напију у кући покојника, посегну за хармоником, засвирају, запевају па и заиграју.

У Висли, одакле су пореклом пословачени Пољаци у Банату, сахрана се обавља трећег дана након смрти. Ту је почињала даћом на којој се јео хлеб са сиром – "bryndza" и пила водка "gorzalka". Приликом изношења покојника из куће, људи су три пута лагано ударили сандуком о праг и на носилима односили покојника на гробље.

У Доњем Шљонску, повратници из Буковине, баш као и њихови преци, бдеју уз покојника што називају "łubek", а такође сандук с покојником спуштају на кућни праг, што је по мишљењу казивача био "опроштај од породичног круга".

Пољаци у Мађарској су уз покојника бдели, целу ноћ до зоре – "switano" (= освитали). Седели су у бочној просторији, певали и молили се. Пред почетак сахране, чланови породице су се у соби опраштали од покојника, љубећи га у руке и лице. Сандук с покојником изношен је из куће с ногама покојника окренутим према напред. Спровод се задржавао код крста у селу и на улазу у гробље. Сви учесници су бацали грудву земље у раку, понекад с речима: "Нека тамо и остане, нека се не враћа!" Након сахране, приређивана је даћа, за коју користе мађарску реч – "tor". Том приликом се јело и пило, а припреман је и посебан колач – "kravaj". За време даће говорило се о покојнику, нарочито о забавнијим догађајима из његовог живота. Ни после пресељења ових људи у ново насеље (1942), све до наших дана нема значајнијих промена у посмртним обредима: бдеју уз покојника, на сличан начин се опраштају, припремају даћу – tor (R. Kantor, E. Krasinska, 1981, 87-89).

Посмртни обреди Пољака у Америци одликују се многим иновацијама. Додуше, и даље се пази на магијску праксу у време из-

дисања, бдење и изношење покојника, у све ређим приликама кад је смрт наступила у кући. Новцем од осигурања плаћали су скупе сахране и подизали споменике. Приређивали су даће, али оне нису имале такав значај као у домовини. (A. Posern – Zielinski, 1982, 125).

У посмртним обичајима код Пољака у Босни као елементи сепарације покојника могу се сматрати: његова издвојеност у посебној просторији; струготине око куће и у мртвачком сандуку као знак изолације, као и искључивање из породичног круга приликом изношења ковчега, пропраћено звучним сигналимa. Од обреда који олакшавају агрегацију покојника у свет мртвих помињемо бдење уз покојника и даћу – љубек на 24 часа након сахране – као почетак превазилажења амбивалентног стања. Весело расположење на даћи треба да покаже спремност заједнице, која је у статусу своје агрегације – након сепарације и лустрације од контакта с покојником – да настави свој нормални животни ток.

*

Као што се из свега изложеног да видети, до редукције обреда код босанских Пољака дошло је, поједностављено речено, услед изузетно тешких услова живота у местима прве и друге емиграције, у етнички мешовитим и различитим срединама. Изузетном селективношћу били су захваћени обреди о рођењу, знатно мање они о смрти, најмање о свадби. У цивилизацијски високо развијеној Америци нарочито се испољио редуктивни карактер свих обреда из животног циклуса. Очито је, такође, да су се више сачували обреди на породичном нивоу, међу којима они најизраженији елементи којима се обележава прелаз појединца из једног статуса у други.

Литература

- J. St. Bystron, *Etnografia Polski*, Poznan 1947.
M. Gotkiewicz, B. Drozdek, *Piesni slaskich gorali i Wiesiele w Pojanie Mikulie*, Prace i Materialy Etnograficzne, t. VII, Lublin 1948, 349-368.
D. Drljača, *Poljaci u Hrvatskoj*, Etnološki pregled 14, Beograd 1976, 93-102.
Д. Дрљача, *Пољаци у Чуругу*, Рад XX конгреса фолклориста Југославије, Нови Сад 1973, 311-317.
D. Drljača, *Prispevok k vyskumu Slovakov polskeho puvodu v Ostojičeve (Banat, Jugoslavia)*, Slovensky Narodopis XVIII, 1970, 2, Bratislava 1970, 249-254.
D. Drljača, *Češi a Moravane v Mačine Brdu*, Jednota, r. XXVI, č. 24, Daruvar 1971, 15.

- A. Zadrozynska, *Porównawcze studia nad obrzędami rodzinnymi w Polsce i Macedonskiej Republice Socjalistycznej* (streszczenie, rekopis), 1983.
Zapisy terenowe Muzeum Narodowego w Bielsku – Białej z 1948 r.
R. Kantor, E. Krasinska, *Potomkowie osadników z Polski we wsiach Dęrenk i Istvanmajor na Węgrzech*. Monografia Etnograficzna, Część II: Kultura społeczna i duchowa, Krakow 1981 (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego DCLXIX, Prace Etnograficzne z, 17).
Knjiga krštenih u Novom Martincu I (1900-1946).
Knjiga pokojnih u Novom Martincu I (1900-1933).
И. Ковачевић, *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала*, Симпозијум: Сеоски дани Сретена Вукосављевића VII, Пријепоље 1979, 187-193.
К. Квашњевич, *Народни породични обичаји у пољској сеоској средини*, Гласник Етнографског института САНУ 32, Београд 1983, 65-77.
M. Meysner-Rostworowska, *Z badan nad kultura ludowa reemigrantow polskich z Bukowiny na Dolnym Slasku*, Zeszyty Etnograficzne I, Wroclaw 1963, 103-127.
A. Posern-Zielinski, *Tradycja a Etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*, Biblioteka Etnografii Polskiej 37, Wroclaw 1982, 124-161.
M. Prošić-Dvornić, *Pogrebni ritual u svetlu obreda prelaza*, Etnološki preglad 18, Beograd 1982, 41-53.

Душан ДРЛЯЧА

ПРЕХОДНИТЕ ОБРЕДИ ПРИ ПОЛЯЦИТЕ ОТ ЮГОСЛАВСКИТЕ ТЕРИТОРИИ

В работата се разглеждат някои от семейните обреди от жизнения цикъл при поляците (в Югославските земи, в Полша и диаспората) като преходни обреди, със специален поглед към традиционните и съвременните им модели в рурална и урбанистична среда. Показана е селективността на обредните елементи в диаспората, жизнеността и континуитета на най-значимите от тях, както и влиянията на старото местно и етнически различното население в новото обкръжение.

Dušan DRLJAČA

rites of passage of Polish in Yugoslav countries

Some of the family customs of the life cycle of Polish (in Former Yugoslavia, in Poland and in diaspora) are discussed as the rites of passage, with the special consideration on the traditional and contemporary ritual model, both rural and urban. The selectiveness of the elements in diaspora is indicated, as well as the vitality and the continuity of those the most important; the influences of the indigenous and of the other ethnics are also indicated.

СЪВРЕМЕННИ ГРАДСКИ ОБРЕДИ В СЛУЧАЙ НА ЛИЧЕН НЕУСПЕХ

В изследването се разкриват част от обредите и ритуалите, съпътстващи жизнения цикъл на съвременния софиянец в случай на лично неблагоприятие – бездетство и безбрачие (схващани като проблем, а не като личен избор), болест, злополука, липса на работа, преживяно премеждие и др. В тези случаи потърпевшият или неговите близки прибегват, от една страна, до широко известната традиционна народна обредност, която и днес показва изключителна устойчивост, макар понякога да се видоизменя и доразвива. От друга страна, се наблюдава все по-засилващо се взаимодействие с църквата. В нейните храмове и манастири се разгръщат отново позабравени през последния половин век ритуали, както и се появяват нови практики, наложени от съвременния живот. Те са "изобретение" и на църковните служители, и на миряните, които се обръщат за помощ към църквата. В този процес и едните, и другите търпят силно влияние от широкия информационен поток и в този смисъл – от различните култури по света.

Ключови думи: светец, курбан, оброк, християнство, ислям.

Личното неблагоприятие е част от живота на всеки човек, дори и на т. нар. късметлии. И тях все някога ги връхлетява болест, мъчнотия или несполука, които те възприемат като свой личен неуспех. А като прибавим и онези, които смятат себе си за несретници, както и тези, на които "всичко трудно им върви", това очертава полето на изследователския обект в настоящия реферат. В него става дума за някои стари обредни практики и нови ритуални форми, към които прибегва съвременният човек в случай на хронична или труднолечима болест, при бездетство, нежелано безбрачие, при липса на работа или преживяно премеждие – катастрофа, злополука или друго препятствие. Сведения за тях се съдържат в периодичния печат, електронните медии и съвременна-

та литература, а благодатен терен за етнологите са множеството сакрални центрове, където чрез методите на беседата и включеното наблюдение може да се осъществи плодотворна теренно-изследователска работа.

При преживяна катастрофа, болест или някакво друго премеждие, и днес най-често се прибегва до колене на *курбан*. Жертвеното животно обикновено е петел, агне или риба. Когато премеждието е сполетяло лице в детска, младежка или зряла възраст, инициативата за курбана идва от страна на неговите близки – майка или съпруга. Младежите и мъжете често приемат обряда с известна неохота, главно заради настояванията на роднините, както и поради страх от евентуално повторение на премеждието. Докато момичетата, жените и по-възрастните лица възприемат курбана като абсолютно необходим обред, чието изпълнение не подлежи на обсъждане, а се подразбира от само себе си. Те дори разпитват близки – колеги, роднини или съсед, за някои подробности около неговото извършване. Курбанът се прави по-често еднократно, а когато е обречен за повече от една година, през следващите години лицето понякога отсъства, но традицията се поддържа от неговите роднини. Макар обредът да е познат още от дълбока древност, днес някои елементи от него вече не се изпълняват – напр. изискването на места животното да се заколи от потърпевшия или той да не се храни от месото през първата година и т. н. През последното десетилетие ревностно се следи за участие на църквата при освещаване на курбана: вика се свещеник у дома да освети вече готовия курбан; в църквата се носи още суровото месо; там се освещава само солта или подправките към курбана, ако се прави вариво. В това отношение обредността е по-разгърната от времето на тоталитаризма, когато християнските елементи в обряда или бяха игнорирани, или не се афишираха, както днес.

Към църковния ритуал *маслосвет/маслоосвещение* днес хората прибегват по-свободно, но той запазва неофициалния си, поинтимен характер поради това, че е предназначен главно за тежко болни. Свещеникът освещава масло на болния, помазва го с елей и чете съответните молитви. От същия порядък е и друг ритуал – т. нар. *четене*. То се практикува при урочасване, против безсъние, главоболие, уплах, за здраве, благополучие, за щастливо пътуване и пр. Смята се за особено лечебно след приключване на голямата литургия в черквата. След края на службата свещеникът сваля одеждите си и остава само с епитрахил върху расото. Болният или негов близък се доближава до него и тихо му съобщава от какво страда и за какво иска да се "чете". Четенето става пред

иконата на нарочно посочен светец-покровител. Със запалена в ръката свещ богомолецът се навежда, свещеникът хвърля отгоре му епитрахила и чете от Требника съответната молитва. Накрая свещеникът миросва вярващия с елей от кандилото, като му прави кръстен знак на челото. За всяка молитва има определена такса, но при маслосвет обикновено свещениците не вземат пари. Любопитно е, че въпреки строгите забрани през тоталитарния период, *четенето* и *маслосветът* са сред църковните ритуали, които населението не спира да практикува. Сведения за тях се съдържат в архивите на ЕИМ от края на 50-те години. Разбира се, през този период от тях вече отпадат някои традиционни елементи като например: строгото спазване на изискването човекът, който си е "чел", да не остава сам в продължение на 24 часа след молитвата, а след залез слънце да не излиза навън и да спи при запалено кандило, свещ или огън. На сутринта той се измивал на "чисто място" – под плодно дърво в градината, за да не попадне мирото там, дето може да се гази от човешки крак (АЕИМ 964: с. 60).

В историческата и антропологическата литература има стотици примери, когато индивидуалното и колективното нещастие се обясняват и с омагьосване, поради което се извършва издирване на виновниците с цел подобряване положението на засегнатите. Такива са например големите вълни на "лов на вещици", които пронизват Западна и Средна Европа през XV-XVIII в. (Кланичай 1996). Тези наказания са непознати в съвременното европейско общество, в което обаче е все още силна вярата, че личното неблагополучие е резултат на магия. В България потърпевшите (най-често жени) посещават ясновидки и лечителки, за да им бъде открита магията и да я неутрализират. Поради твърдото им убеждение, че им е сторена такава, те не се отказват докато някоя ясновидка не я "открие" и не посочи пътя за нейното отстраняване. Доказателство за все още силната вяра в магьосничеството е и изобилието от обяви по вестници, списания и в електронните медии за разваляне на черна магия. Това явление, разбира се, е познато в цяла Европа. Например, в своите психолого-етнографски проучвания на вярата в магьосничество в съвременна Франция Жан Фавр Саади отбелязва, че "обвиненията в магьосничество се ориентират към една специфична символна система, в която фактическите белези и стереотипи се смесват, а фактическите постижения се запазват и се реят толкова дълго в спомена, докато обяснението за собственото нещастие се вмести в една уверена диагноза за чувство за омагьосаност" (Цит. по Кланичай 1996: 67). Някои ясновидки и лечителки, уморени от натрапчивите стреме-

жи на упоритите си посетителки непременно да им бъде открита магия, нерядко ги препращат към популярни сакрални места, за да търсят там разтукха.

Посещението на сакрални центрове, известни с чудодействата си, през последното десетилетие нарасна неимоверно. Една от най-употребяваните форми за общуване с Бога е молитвата, която човек отправя към него. Днес тя се отправя освен мисловно и в писмен вид – изписаното листче с желанието-молба се оставя до съответната икона или на нарочно определено за целта място. Обичайна практика е и ношуването на сакрално място – смята се, че ако се преспи една нощ в определен параклис, този светец вече ще те познава и ще те пази.

Налице е известна специализация на отделните сакрални центрове и на отделните светци. Например в манастира "Св. Мина", на 7 км от София (в близост до кв. Бенковски) хората търсят помощ главно при бездетство, за сключване на брак и най-общо – за здраве. При всеки от тези случаи те са съветвани да запишат една молитва, която отците трябва да четат цяла година по време на литургиите. Посетителите получават съветите от монахините, но за особено меродавни се смятат, когато ги даде игуменката Злата. Тази 87-годишна старица, симпатична, с подвижен ум, която вече е поставила надгробен паметник със снимката си в двора на манастира, с охота упътва всеки желаещ.

Един от обредите, които се практикуват в манастира с предпазна цел – най-често за защита от някакво зло – болест, лоша среда, наркотици и пр., е т. нар. *харизване* за определен срок – една, три или повече години, а по желание – и до края на живота му. *Харизването* е съпроводено със следните ритуали – записване на молитва за "здраве и късмет", донасяне на определени храни или вещи като дар на манастира и трикратно отключване на някой от параклисите. Според баба Злата, според църковния канон между 12 и 3 ч. през нощта светиите слизат в църквата, служат литургия и споменават имената на онези, които са "харизани", като по този начин чрез поменаването им "ходатайстват" пред Бога за тяхното спасение.

При разговор с част от посетителите на манастира и с игуменката, ми направи впечатление следното. Цялата обредност се "предписва" от игуменката и лицата, обслужващи манастира. При това предписанието често е смесица от християнски постулати, традиционни народни вярвания и лично творчество. Баба Злата напътства всеки посетител какви обреди да извърши и какво да донесе в манастира, а продавачките на сергии в двора на мана-

стира (роднини на свещениците и монахините) обясняват какво да се направи с една или друга от закупените стоки с християнска символика. Например, при желание за рожба се изисква от просителя да донесе детски дрешки, които да остави пред иконата на светеца (после те се продават на сергиите в двора на манастира); за здраве и при т. нар. *харизване* се препоръчва на молителя да носи храна (печено пиле, луканка, хляб, кекс, салам, баница, питка), която се оставя пред иконата, а по-късно се разпределя между служителите в храма. През празничните дни в двора на храма се продават, освен дарените на църквата вещи и най-различни аксесоари с християнска символика (включително дезодоранти за леки коли с лика на св. Мина или на Богородица с младенеца), повечето от които са изработени от съпругата на единия свещеник, а ги продава неговата дъщеря. С други думи, манастирските служители и техните роднини участват активно в популяризиране и разгръщане на обредността, която приема очертанията на добър семеен бизнес. Най-търсени са съвсем дребни кърпички, чиято стойност е 1 лв., върху които с червен или син конец е изписано името на светеца. Любезни млади продавачки обясняват, че в зависимост от цвета кърпичките се наричат за мъж (със син цвят) или за жена (с червен цвят). С тях трябва да се докосне ръката на светеца върху иконата, като човек си намисли някакво желание. Като се прибере у дома, кърпичката трябва да се постави под възглавницата на този, за когото е предназначена, и той да спи върху нея поне един месец. Така пожеланото се сбъдва.

Иконата на св. Мина в едноименния храм действително е впечатляваща. Като оставим настрана легендите за нейната изработка, "очи в очи" с нея вълнението е особено. По-висока от човешки ръст, тя въздейства силно емоционално върху молещите се. Но как да се съгласим с една изследователка на християнството, че "с иконата човек е сам, независимо от множеството в храма, на нея той доверява вътрешната си молитва, съкровената тайна на душевността си" (Дворянова 1992), когато заставайки пред нея, човек най-напред се втренчва в бележката, залепена върху, точно под името на св. Мина: *"Забранено е лепенето на монети и банкноти по иконата"*. Безсмислието на този забранителен текст е очевидно, защото по иконата винаги има оставени монети или банкноти.

Манастирската обредност включва още трикратно отключване и заключване на един от двата параклиса, разположени в двора на манастира – "Св. Св. Козма и Дамян" и "Св. Св. ап. Петър и Павел". В делнични дни този ритуал, препоръчан от игуменката, се спазва стриктно, тъй като посетителите не са многобройни и това

е възможно. Всеки изчаква излизането на човека преди него – отключва вратата на параклиса, влиза вътре като затваря вратата, моли се известно време и после излиза и го заключва, а след него към същите действия пристъпва следващият. Вероятно практиката е обусловена от асоциацията за отключване на здравето, щастието, късмета и т. н. и е заимствана от народната митология – среща се и на други сакрални места, както и въобще при намирането на изгубен ключ. Съвети се дават и за вземането на светена вода от една голяма тенджера, разположена пред параклиса "Св. Св. Козма и Дамян", в чийто олтар е аязмото.

Напътствията от манастирските служители винаги съдържат условие за многократно посещение на манастира – най-малко три пъти, а за момичетата, които очакват да срещнат своя любим или неговото връщане след раздяла, както и за намиране на работа, препоръката е посещенията да са по-чести.

Към ритуалите винаги се добавя и записване на молитва, която се чете от отците цяла година. Удивително е, че цената на обикновените молитви – за здраве, за брак, за сдобиване с дете е 1 лв., а тази за "успех и вразумление", която се препоръчва да се запише на името на мъж, разделил се с довчерашната си любовница, е по-висока – 2 лв. Освен това още по-любопитно е, че молитвата, която се записва за връщане на любимия човек при изгوراتа е наречена "за вразумление", въпреки че на манастирските служители не са известни мотивите, поради които е настъпила раздяла между интимните партньори. Игуменката обикновено пита момичето, което се оплаква, че е напуснато от приятеля си, дали желае той да се върне при нея, след което дава напътствията си. При беседата ми с няколко момичета научих, че интимната им връзка по тяхна преценка е била не съвсем "уместна". В единия случай момичето бе студентка на 21 г., а партньорът – семеен мъж на 47 г., с две големи дъщери, който се бе оттеглил от едногодишната си връзка с аргумента, че тя за него е била само приятна авантюра. Както сподели младото момиче, разколебано в бъдещия успех на връзката си: *"Идвам тук колкото да изпълня някакъв дълг към себе си и въобще към щастието си"*. Явно за нея посещенията в манастира "Св. Мина" бяха последната възможна стъпка по пътя на дълга.

Важен психологически момент във взаимодействието между отделната личност и сакралния център е, че момичето, пренебрегнато от довчерашния си интимен партньор, обикновено е съветвано от игуменката да не го обсипва с клетви и заплахи заради изневярата му. Тя препоръчва на страдащата девойка да посещава

местата, където двамата са били заедно и са имали хубави мигове и да мисли за него само с добро. Резултатът от тези съвети е постигане на душевно равновесие у младите момичета, образоването им в човеколюбие и редовното им посещение на манастира, обладани от светли чувства.

Така от гледна точка на канона, днес църквата не само че не влага особена ревност в осъждане на престонародните християнски представи, но и сама в известна степен става съучастник в отстъплението от строгите норми на християнския живот. Манастирските служители не се интересуват например от развоя на интимната връзка или, че молбата за забременяване е отправена от не семейно лице. Този православен либерализъм е отбелязван от историци и културолози и в други исторически епохи. Например през XV-XVIII в., когато българите се намират под османско владичество, изворите показват безброй примери на разхлабване на църковната дисциплина и строгите канонични правила. Днес никого не изненадва фактът, че игуменката от манастира "Св. Мина" се появява по телевизията и чете пред огромна зрителска аудитория бележките-молби, оставени от просителите до иконата на св. Мина в едноименния храм. Целта на този прочит е да се разкрие колко материално-прозаични са молбите към св. Мина, отправяни от съвременния българин. Хората оставят бележки с желанията си в обикновена найлонова торба, закачена отстрани на иконата, за което също са съветвани от момичетата на сергиите. Понякога до манастира идват с колелата си забързани тинейджъри, само за да пуснат своите бележки – желания. (За съдържанието им може да се досети всеки възрастен).

Нарасналото посещение на сакралните центрове у нас се дължи не само на днешната религиозна свобода. Мощен фактор в това отношение са медиите. По страниците на вестниците и в различни радио- и телевизионни предавания непрекъснато се показват и по този начин рекламират чудесата, извършени в този или онзи храм. Журналистите обаче често смесват недовидяното с получутото, отразяват накуп, без нужните квалифицирани разяснения, съветите на духовните лица и обикновените хора, както и собствените си виждания по въпроса. Така с помощта на медиите се засилва интересът и потокът от поклонници към тези центрове. Същевременно обаче медиите дават разнопосочна и произволна информация за ритуалите, които се извършват в тези центрове и по този начин се превръщат в лоши наръчници за днешните християни. Не са изключение снимки дори на първа страница в многотиражен вестник, на които се виждат богомолци в православен

храм и без никаква връзка текстът отдолу гласи следното: "Богомолци идват всеки четвъртък в храма, за да се помолят за разваляне на черна магия" (ДТ: 1). Не случайно дякон Андрей Кураев написа възмутено в книгата си: "Нима вестниците не твърдят всеки ден, че всички "духовни пътища" са добри, а телевизията от сутрин до вечер не уверява руснаците, че православието и магията са братя близнаци? Днешната журналистика само размножава собственото си религиозно безвкусие – а след това, случайно зървайки образа си в огледалото, гръмко се възмущава, че хората не проявявали никаква сериозност при решаването на духовните въпроси" (Кураев 1996: 243). За развитието на този процес спомагат и различните ясновидки, гледачки на кафе и на карти таро, които, безсилни да помогнат за събирането на двама влюбени или за появата на рожба, препращат настойчивите молителки към някое свещено място със съответните напътствия. Съвети се дават и от случайно срещнати лица. Така например при разказа си за първото посещение на манастира, девойка сподели, че на връщане от спирката на автобуса я качила полицейска кола, очевидно оценила младостта на чакащата. Полицаяте, които добре познават района и манастира, я питали дали е извършила една или друга практика и като получили отрицателен отговор, възкликнали: *"О, ами ти нищо не си направила в манастира! Трябва пак да дойдеш!"* И на следващия път тя изпълнила стриктно онова, което ѝ препоръчали полицаяте.

Всъщност днес отново се среща не само с т. нар. битово християнство, познато на всички християнски общества, но и с онзи безпрецедентен православен либерализъм, отличаващ се от западния католицизъм или протестантизъм. При това той се изяснява отново в условия на преход, когато в политическо-социалната и нравствено-ценностна система в обществото настъпват непредвидени катаклизми. Този православен либерализъм ни подсказва, че живеем в условия, напomniaщи и на първите векове на християнството, и на епохата на османското владичество, когато езическите преживелици не се осмисляли като нещо противостоящо на християнската култура, а като неразделна част от нея (Тодорова 1997: 212-217). Затова страхът на богослови и църковни дейци от "езическите" елементи в православието е неоснователен¹. Преплитането между народна и висока религия, характерно

¹ А. Кураев е на мнение, че най-голямата заплаха за православието в днешна Русия не е американският протестантизъм, а капаните на руското езичество (Кураев 1996: 201).

за балканските земи отколе, е факт и днес. Част от обредността при лично неблагополучие е позната от дълбока древност, а друга е обновена и пригодена към днешния ден. Народната набожност обаче не трябва да се противопоставя на официалната религия, защото те заедно дават облика на съвременните религиозно-практикуващи хора в православния свят.

Литература

А Е И М – Архив на Етнографския институт с музей при БАН.

Дворянова 1992 Дворянова, Емилия. *Естетическата същност на християнството*. София.

ДТ в-к "Дневен труд" от 23 август 2001 г.

Кланичай 1996 Кланичай, Габор. *Светци, вещици, вампири*. София.

Кураев 1996 Кураев, Андрей. *Традиция, догмат, обряд*. София.

Тодорова 1997 Тодорова, Олга. *Православната църква и българите XV-XVIII век*. София.

Славка ГРЕБЕНАРОВА

САВРЕМЕНИ ГРАДСКИ ОБРЕДИ У СЛУЧАЈУ ЛИЧНОГ НЕУСПЕХА

У истраживању се разматра део обреда и ритуала, који прате животни циклус савременог становника Софије у случајевима личног неуспеха – ако немају децу или су нежењени или неудате (схваћено као проблем, а не као лични избор), болест, неуспех, недостатак посла, доживљена несрећа и др. У таквим случајевима пострадали или његови ближњи некада прибегавају широко познатој традиционалној народној обредности, која и данас показује изузетну стабилност, иако она понекад мења свој облик и развија се. Са друге стране, примећује се све снажнија сарадња са црквом. У храмовима и манастирима поново се врше ритуали заборављени у последњих пола века, а појављује се и нова пракса, коју намеће савремени живот. У питању су измишљотине и црквених службеника и мирских лица, која се обраћају за помоћ цркви. У том процесу и једни и други су под jakim утицајем широког таласа информација и у том смислу и различитих култура света.

Slavka GREBENAROVA

**CONTEMPORARY URBAN RITUALS ON
PERSONAL FAILURE**

Rituals of the life cycle concernig personal failure of the contemporary Sofia inhabitants have been discussing in this paper: not having children, being unmarried (considered as a problem but not as a personal choice), sickness, unemployment, accidents etc. The person of failure or his/her closest friends/relatives sometimes turn in such cases to the well-know traditional folk rituality. This kind of ritual practise is still extremely vivid although sometimes changing and developing. On the other hand, a certain colaboration with Bulgarian Orthodox Church is more and more observable concerning these matters. Rituals almost forgotten in the last fifty years are again being practised at Orthodox churches and monasteries, while new kinds of practising input by modern life are also emerging. Those new practising kinds are "inventions" both by clergy and by ordinary people who seek help from the Orthodox Church. Both clergy and ordinaries are under the influence of the wide information front in this process, and it means that they are influenced by variouse world cultures.

ЦРКВЕНИ РИТУАЛИ ЖИВОТНОГ ЦИКЛУСА: КРШТЕЊЕ И ВЕНЧАЊЕ

Партиципација у традиционалним обредима црквеног венчања и крштења у социолошким истраживањима се обично третира као један од индикатора религиозности. Досадашња социолошка и етнолошка истраживања нису посветила посебну пажњу овом индикатору када је у питању православље. Будући да се може уочити знатно повећан број ритуала црквеног венчања и крштења у последњој деценији XX века, у овом раду настојим да утврдим њихова шира значења у урбаној култури.

Кључне речи: црквено венчање, крштење, ритуал, религиозност.

Ритуали животног циклуса појединца су несумњиво незаобилазна тема етнолошких истраживања. Међутим, колико ми је познато, мало пажње је посвећено црквеним ритуалима. У етнолошким монографијама и студијама дате су углавном дескрипције и анализе породичних обреда док се црквени обреди занемарују. Будући да се у савременој, нарочито градској средини, традиционални породични обреди редукују, а централно место све чешће заузимају црквени ритуали, сматрала сам да је релевантно испитати њихову улогу и значења у животу појединца.

Ритуал крштења је религијски ритуал који у строгом смислу речи не припада ритуалима животног циклуса.¹ Наиме, у хришћанском свету он је спојен са прехришћанским постнаталним ритуалима, па је тако саставни део комплекса ритуала везаних за рађање. На основу верске нормативне основе православних обреда он се обавља након рођења али је дозвољено и крштење одраслих.² У првом случају припадност православљу се обично квалификује као

¹ *Енциклопедија живих религија*, Нолит, Београд 1991, s. v. ритуали животног циклуса.

² Од одраслог који жели да се крсти захтевају се пре свега вера и покајање.

припадност "религији по рођењу".³ У другом случају се у православној литургији имплицитно подразумева крштење иноверника, тј. прелазак у православну веру.⁴

Статистичка анализа црквених књига крштених показала је, као појаву нашег времена, знатно повећан број крштења, нарочито велики проценат крштења одраслих. У овом раду ће бити акцентована управо ова категорија испитаника. Познато је да су ритуали црквеног венчања и крштења одраслих начин да се симболично изрази и потврди статус. Међутим, будући да је и учешће у овим ритуалима ствар избора, сматрала сам релевантним питање мотивације људи који се опредељују за крштење и црквено венчање у последњој деценији XX века у много већем броју него у периоду, на пример, од 1980. до 1985. године. Значења религије у свакодневном животу људи детерминишу степен, облик и садржај религиозности. У том смислу настојала сам да утврдим индивидуалне доживљаје и значења која ритуалима⁵ придају сâми учесници. Затим сам, издвојене доминантне (преовлађујуће) интерпретативне нивое значења дове-

³ Познато је какав су статус имала некрштена деца и у црквеној и у народној религији када су у питању веровања и ритуали везани за смрт.

Што се тиче народне религије, некрштена деца нису сахрањивана на гробљу, а позната су и веровања везана за "некрштенце" као демонска бића. Елементи тих веровања су трансформисани али још увек присутни. На другој страни када је у питању црквена религија, на основу извештаја СПЦ, тек се од 1997. посебно одобравају опела над некрштеном децом и то само ако је дете пре тога знаменовано.

⁴ *Православна литургика или наука о богослужењу православне источне цркве*, II посебни део Свете тајне и молитвословља, Београд 1926, 37-38; Крштавају се "а) сви прозелити јудеји и незнабошци; б) прозелити из оних хришћанских конфесија, које не признају крштење, или који не верују у св. Тројицу, и ц) прозелити из оних хришћанских конфесија, који у својим симболичким књигама одбацују битно из догме православне цркве у учењу о материји и формули, потреби и дејствима крштења." стр. 18-19.

⁵ У овом раду није разматран обред опела над покојником будући да је акценат на значењима која придају сâми учесници црквених обреда. Ако претпоставимо да је опело била лична жеља покојника можемо само реконструисати значај тог обреда али не и значење. Статистичка анализа управо може да укаже на значај овог ритуала. Ако упоредимо број умрлих на подручју града Београда за, на пример, 1999. који износи 19274 са бројем црквених погребa 8256, (Табела 3 – број опела) изражено у процентима то је 42,8%. Овај податак има низ импликација међутим, могу само да прокоментаришем да је за изванредан број људи далеко важније отићи са овог света уз Божије присуство него ући у "нови живот" (погледати Табелу 1 – процентуално изражен број црквених венчања у односу на грађанска венчања на подручју Београда).

ла у везу са одговорима на питања која се тичу религијског мишљења односно догматске идентификације, религијског понашања односно партиципације као и неким одговорима који илуструју однос учесника ритуала према црквеним нормама уређења приватног и породичног живота. На основу њихове корелације, наглашавајући персоналну димензију, намеравала сам да укажем на тенденције када су у питању основне карактеристике религиозности.

У том смислу релевантно је било формулисати и поставити питања која не испитују само декларативне ставове већ наводе испитанике на бар делимично промишљање⁶ сопственог односа према религији и цркви. Међутим, учешће у ритуалу често није посредовано когнитивном компонентом и критичким мишљењем које би утицало на сâм садржај веровања и понашања. Познато је да су учесници ритуала заокупљени углавном формалним активностима у ситуацијама које су емотивно стресне и да су, у таквим случајевима, више инхибирани него што им је свест подстакнута да промишља. Испитанике сам тако наводила да накнадно промишљају и реконструишу своје доживљаје. Колико сам у томе успела показаће овај рад.

*

Поменућу укратко досадашња истраживања религиозности са посебним нагласком на закључку истраживања православних простора будући, да ме је он навео да се запитам: "Да ли смо ми само пуки традиционалисти?"; "Шта стоји иза формалног учешћа у црквеним ритуалима?".

Крштење и црквено венчање су третирани као индикатори религиозности који, поред низа других индикатора, чине акциону компоненту религиозности. Као што су истраживања показала присуство акционе компоненте која подразумева учешће у верским обредима не мора аутоматски да подразумева и религиозност. На другој страни особа која не учествује у верским обредима може да има доминантну, на пример, емоционалну компоненту. Когнитивна компонента не мора значити прихватање комплетних веровања и дог-

⁶ На пример, нису постављена само питања типа: Да ли верујете у Бога?; већ и: Шта (ко) је за вас Бог?; Како га замишљате и како доживљавате његову моћ?; Шта вас наводи на помисо да Бог постоји? итд. Када је у питању религијско понашање постављена су питања не само, на пример: Да ли се молитве? већ и: Када и како то обично чините (наведите пример)?; Шта за вас значи молитва? итд. Питања црквеног нормирања приватног и породичног живота била су везана за брачне дужности, односе међу половима, планирање породице и питање прекида трудноће.

ми.⁷ То нам управо говори да је реч о врло комплексном питању које су настојали да расветле аутори различитих профила.⁸ У зависности од преовлађујуће компоненте закључивало се и о типу религиозности. Под религиозношћу подразумевам, дакле, индивидуални систем веровања, осећања и понашања у односу на доживљај светог и трансцендентног. У социолошким истраживањима се крштење и црквено венчање третирају као индикатори религиозности, тачније, као индикатори "традиционалне повезаности људи са религијом и црквом".⁹ Закључује се да у православно хомогеним срединама преовлађује тип традиционалног верника, међутим, не у пуном значењу већ је то само тзв. верник два три обреда који је изгубио религијску потку и дубље осећање припадности цркви и вери.¹⁰ Да ли то значи и свођење на народну религију Срба? Веза између црквене и народне религије¹¹ је веома комплексна што се, између осталог, од-

⁷ Ш. Бахтијаревић, *Психичка структура и развој религиозности, у: Религија и друштво*, (зборник текстова), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1988.

⁸ Велики број радова је посвећен овој теми те их је немогуће поменути у једном раду овог типа. Издвојићу само неке, почев од првих значајнијих као што су: Е. Ћимић, *Социјалистичко друштво и религија*, Светлост, Сарајево 1966; Ш. Бахтијаревић, *Религијско припадање*, Народно свеучилиште града Загреба 1975; С. Флере, *Религија и религиозност у југословенском друштву*, Култура бр. 65-67, Београд 1984; *Православље између неба и земље*, приредио Д. Б. Ђорђевић, Градина, Ниш 1991; *Повратак светог*, Градина, Ниш 1994; Емпиријска истраживања религиозности на нашем, православном простору, углавном су локална (регија, град) или обухватају одређену популацију (на пример младих). Д. Пантић, *Просторне, временске и социјалне координате религиозности младих у Југославији, у: Деца кризе*, Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење, Београд 1990; Д. Пантић, *Класична и световна религиозност, социјално-психолошко истраживање становника београдског региона*, Универзитет у Београду – Институт друштвених наука, Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење, Београд 1988; Мирко Благојевић, *Приближавање православљу*, Градина, ЈУНИР, Ниш 1995, 45. Далеко бројнија била су истраживања у Загребу и Љубљани.

⁹ М. Благојевић, н. д., 45-48; Конструкција "традиционална везаност за религију и цркву" најчешће је заправо синоним за народну религију Срба, термин који идеолошки оријентисани социолози религије нерадо користе. Тако је "народна религија Срба", "пасторче" и теолозима и социолозима религије.

¹⁰ Д. Б. Ђорђевић, Нека отворена питања социолошког проучавања православља, *Градина* 1-2, Ниш 1986, 77.

¹¹ Д. Бандић, О појму народна религија, у: *Царство земаљско и царство небеско*, II допуњено издање, XX век, Београд 1997.

ражава и на ритуале животног циклуса појединца. Породични обреди се комбинују са црквеним обредима али се на посебан начин интерпретирају,¹² често под утицајем веровања карактеристичних за народну религију. На другој страни, познато је колико се црква прилагођавала усвајањем и преформулисањем многих елемената народне религије, да би била прихваћена, а затим их тумачила сходно свом канону. Дакле, сматрам недовољним, већ поменути, до сада готово једини релевантан закључак већине социолошких истраживања – да се религиозност на нашим просторима своди на традиционализам са редукцијом на обичаје и световне облике¹³. То су квантитативна истраживања која показују у којој мери и у којем облику се испитаници религијски идентификују. Међутим, о доживљајима и значењима које сâми верници придају одређеним религијским садржајима, пре свега ритуалном искуству, се не говори. Религиозност се своди на пуко поштовање традиције и то кроз само неколико обредних радњи, притом се не увиђају тенденције феномена савремене религиозности. Она би се могла описати као заједнички доживљај светогa од стране обичног народа. У том смислу ни народна (популарна, пучка) религија није нешто што припада само прошлости и традиционалним вредностима већ се увек изнова актуелизује, надовезујући се на изворне, традиционалне облике веровања и хришћанство.¹⁴ Истовремено се мења у зависности од промена у систему вредности и потреба савременог човека укључујући утицај синкретистичких обреда, магије, веровања која се неоправдано називају "сујеверјем", култова и масовних покрета.¹⁵

*

Опредилила сам се за комбиновање више методских поступака и различите изворе у емпиријском истраживању: са 20 испитаника

¹² Што је Д. Бандић назвао "народним православљем" у раду "О народном православљу данас – Истраживања у ваљевском и крушевачком крају" (*Етноантрополошки проблеми* бр. 9, Београд 1992).

¹³ Д. Б. Ђорђевић, О религији и атеизму, *Градина*, Стручна књига, Ниш-Београд 1990, 72-73.

¹⁴ Д. Бандић, О ђаволу у народном православљу, *Рад Музеја Војводине* бр. 40, Музеј Војводине, Нови Сад 1998, 149. У овом раду, између осталог, посебно наглашава "динамички" модел народног православља. Народна интерпретација верског учења, верских обавеза, верског морала неминовно носи печат свог времена.

¹⁵ М. Вукомановић, Свето и световно на крају миленијума, *Култура* бр. 100, Београд 2000, 63.

сам водила интервју на основу упитника у комбинацији са вођењем слободног разговора; 60 испитаника је индивидуално попунило упитник. Испитаници су старости између 25-45 година, подједнако су заступљена оба пола. Информације сам добила и у разговорима са свештеницима. Статистички сам обрадила књиге крштених и венчаних у Храму Св. великомученика Георгија и Цркви св. Саве. Обрадила сам 1600 крштених и 400 венчаних. Поред тога пратила сам и укупан број крштених и венчаних. Као извор користила сам и извештаје Српске православне цркве (даље СПЦ) св. Архијерејском синоду као и извештаје Градског завода за статистику.

У узорку од 1000 крштених у Храму св. Георгија и 600 крштених у Цркви св. Сава, велики је проценат крштених изнад осамнаест година (46,9%). Такође, и у контролном узорку од 1628 крштених из Цркве св. Сава (46,06%). Знатно повећани број крштења деведесетих у поређењу почетком осамдесетих статистички изгледа овако на примеру Цркве св. Саве (Табела 1):

Табела 1. Статистички приказ повећања броја крштених

Година	Број крштених	Година	Број крштених	Проценат
1980	191	1991	1067	82,1%
1981	280	1992	1628	82,8%
1982	243	1995	932	26,0%
1983	252	1996	774	32,5%
1984	255	1997	823	30,9%

У току 1992. забележен је највећи број крштења (1628) у Цркви св. Сава. Када је у питању старост крштених од поменутог броја крштено је 790 одраслих што износи 46,06%. Занимала ме је и полна структура па сам тако утврдила да је од овог броја 441 крштених – женског пола и 349 – мушког пола. На основу података из црквених књига крштених не може се утврдити занимање односно, степен образовања. Слични статистички показатељи добијају се и анализом крштених лица у Храму св. Георгија где је од 1995. број крштених константан и износи годишње од (најмање) 799 до (највише) 955. Формиран је узорак од 1000 крштених¹⁶ а статистичка обрада показала је следеће: у узрасту од 0 до 1 године крштено 31,6%; узраст од 2 до 10 година 15,1%; од 11 до 17 година 8,4%, преко 18 година 44,9%.

¹⁶ Узорак је формиран на основу података из 1997. године – 861 крштених и 1998. године – 808 крштених.

Ако се детаљније статистички обради овај узорак скоро подједнако је крштених од 18 до 25 (39%), оних од 26 до 35 (40%), док је крштених преко 36 година старости 21%.

Када су у питању црквена венчања у Цркви св. Сава тај број расте знатније од 1992. године да би највише венчаних било 1999. године (93). Ако упоредимо са рецимо 1980. године (11) или 1982. године (4) тај број је двадесеттри пута већи. У поменутих црквама се иначе број црквених венчања креће годишње од најмање 106 до највише 131 за период од 1996. до 1999. године.

У црквеним књигама венчаних¹⁷ постоје подаци о занимању венчаних особа. На основу тога утврдила сам (на узорку од 400 венчаних) да је највећи број са средњошколским образовањем (175), затим са високим (152), студената (27) и са нижим образовањем (18), остало су домаћице (које могу имати било који од наведених степена образовања), бизнисмени (катеорија којој се у нашем друштву не може тако лако утврдити степен образовања) итд.

Иначе, на територији града Београда однос црквених и грађанских венчања представљен је Табелом 2:

Табела 2. Статистички приказ односа броја црквених и грађанских венчања на подручју града Београда

Година	Црквено венчање	Грађанско венчање	Црквено венчање практикује
1995	2 552	9 160	27,8%
1996	2 507	8 503	29,4%
1997	2 429	8 443	28,7%
1998	2 784	8 282	33,6%
1999	2 672	8 140	32,8%

Табеларно извештај пружа следеће податке (Табела 3):

Табела 3. Статистички приказ црквених података на подручју града Београда

година	домова	верника	крштених	венчаних	опела
1994	50 951	238 220	19 195	2 379	7 241
1995	52 328	253 407	17 617	2 552	8 052
1996	54 753	233 272	16 620	2 507	8 074
1997	55 917	232 278	16 962	2 429	7 974
1998	61 327	268 902	15 519	2 784	8 340
1999	37 323	234 514	15 084	2 672	8 256

¹⁷ Храм св. Георгија.

На основу извештаја (који су ми били доступни) светом Архијерејском синоду СПЦ за свети архијерејски сабор може се закључити да црква има, бар у овом случају као једино мерило за утврђивање броја верника на територији града Београда, пријем свештеника у дом. Тако се у извештајима, из године у годину, понављају идентичне реченице: "Број верника се смањио... Ово је из разлога што се у старом делу града полако исељавају старачка домаћинства грађном нових пословних зграда, а потомци ових или живе на другом крају града или у иностранству или једноставно престају да примају свештеника у дојучерашњи дом њихових родитеља". Смањени број венчања у току једне године објашњава се већим бројем мешовитих бракова и склапањем брака у иностранству да би се на крају једног од извештаја закључило да "све ово је одраз целокупног и верског и моралног стања нашег материјализованог друштва".

*

У овом делу прилога укратко ћу изложити систематизовани емпиријски материјал. Будући да је реч о индивидуалним значењима и доживљајима (да је простор у овом Зборнику ограничен), намеће се и оваква презентација систематизованих одговора.

Црква не поставља питање религиозности на "предбрачном испиту"¹⁸ и пре крштења већ га прећутно подразумева. Иако је дужност свештеника да учи своју паству о суштини Свете тајне, моћи и значењу радњи које су у вези Свете тајне крштења или венчања то се, како кажу сâми испитаници, у пракси не догађа. За већину испитаника карактеристичан је низак ниво верског образовања, ниска догматска идентификација. За већину Бог представља: неку недефинисану силу; свемоћно, савршено биће; нешто што постоји али се не зна шта; бескрајну љубав, правду и истинитост; космичку интелигенцију, силу, дух итд. Двоје је одговорило да Бог не постоји. Већина испитаника Бога замишља као праведног, свемоћног али и као "врховног судију" који кажњава. Мањи број наводи као главну особину Бога да је милостив и да опрашта грехе. Иако различито формулисани, велики број одговора наводи на закључак да се као највећа потврда постојања Бога сматра судбина, односно имплицитно Бог као неко ко је одређује. Иако

¹⁸ По црквеном закону између осталих услова за склапање брака у цркви је и да будући супружници познају хришћанску веру и то: Оче наш, Богородице Дјево, Вјерују, Божје и црквене заповести, основно учење православне цркве.

није јасно којим принципима се при том руководи верује се да за све има своје разлоге и да су само њему познати. Најјачим или најпоузданијим индикатором религиозности се обично сматра вера у загробни живот. Сви који су религиозни према овом показатељу религиозни су и на основу других показатеља.¹⁹ Одговори који у овом случају преовлађују су: не знам или нисам сигуран; верујем да постоји нека али не знам каква форма "живота"; не верујем; верујем у реинкарнацију; прелазимо у "духовни" облик постојања; енергију; стапамо се са космосом.

Један број испитаника одлази у цркву када осети потребу, има неки велики проблем, такође се моли најчешће у кући када осети за то потребу, услед болести, неке несреће или проблема, када се осећа беспомоћно. Молитва заправо представља изговарање реченице "Помози ми Боже" или индивидуалну формулацију у зависности од жељеног ефекта. Од укупног броја испитаника причешћује се само двадесет док се исповеда само пет. Већина пости за најзначајније празнике, Божић и Ускрс и то најчешће само један или недељу дана. Породичну славу славе сви, међутим, један број још увек слави у кући својих родитеља уз напомену да ће преузети славу након њихове смрти.

Када је у питању црквено нормирање приватног и породичног живота преовладава, мишљење да црква не треба да се меша у питања планирања породице, и односа унутар породице. Код извесног броја испитаника наглашено је (иако није било питања на ту тему), јасно разграничење између цркве као институције коју као такву негативно оцењују, нарочито рад свештених лица, и цркве као архитектонског здања, културне, сакралне баштине коју изузетно цене.

Испитаници су често наводили "Обичај се мора поштовати", "Нисам размишљао о томе, учили су ме да поштујем обичаје". Снага обичајне норме и неприкосновени захтев за њеним поштовањем као мотив учествовања у црквеним ритуалима потврда су постојања тзв. традиционалног или ритуалистичког верника. Међутим, и међу испитаницима који би се могли тако оквалификовати велики је број оних који при том одлазе у цркву онда када "осете потребу" а не када је то прописано, моле се на свој начин и на свим местима, аутентично изражавајући и задовољавајући своју "унутрашњу" религијску потребу. Одговори испитаника женског пола су далеко садржајнији и детаљнији у интроспекцији доживљаја у односу на одговоре испитаника мушког пола. Своје до-

¹⁹ Д. Пантић, н. д., 43.

живљаје описују углавном у категоријама: свечаног, узвишеног, светог, свевишњег који изазивају осећања усхићености, среће, спокојства итд. Међутим, била су два одговора "ништа посебно" или одговор који се односио на лепоту здања у којем се ритуал одвија. Када су у питању одговори испитаника мушког пола, скоро трећина није одговорила на питања везана за доживљаје и осећања. Остали одговори се углавном свode на доживљај нечега узвишеног, лепог. Један испитаник је свој доживљај описао као "достајанствен и културан". Већина испитаника, независно од пола, као најупечатљивије тренутке ритуала издваја стављање круне, везивање руку и обилажење око олтара. Символика ритуалног чина испијања вина, углавном им није позната. Символика везивања руку готово свима јасна – спајање, нераскидивост, сједињење брачног пара, стављање круне – крунисање везе, љубави, брака. Међутим, било је и одговора да ови делови ритуала симболично представљају: улазак у Царство божије, присаједиње Христу, сједињење с Богом, Христову крв (када је у питању испијање вина). На другој страни за неке је то: леп обичај, леп доживљај, велика свечаност.

Готово сви испитаници (изузев њих четворо) црквено венчање сматрају значајнијим зато што је: склопљено пред Богом или зато што је свечаније. У првом случају испитаници дакле, придају црквеном венчању религијско значење док је у другом чисто световно. "Општинско" венчање један испитаник оцењује као комунистичко. Црквено венчање је важније јер: Бог ствара па треба и да спаја, што Бог састави нико не растави, значи припадност вери и истовремено веру у Бога који чува духовну спону између супружника итд.

Испитаници који ритуале крштења и венчања доживљавају као тренутак приближавања Богу, личну и непосредну комуникацију слажу се у томе да је оно што доживљавају углавном тешко описати. Најчешће тај осећај формулишу (као) "био сам ближи Богу", као лично уздизање до "божанских висина". На другој страни једна испитаница каже (и не знајући да размишља у Герцовом стилу)²⁰ да су то били тренуци у којима је била јако узбуђена да ли ће све да уради како треба, затим обузета атмосфером, као и чињеницом да се удаје да није чак ни помислила на Бога. Наиме, сматра да су за праве религијске доживљаје потребни друга атмосфера, потпуна усредсређеност, да и "поред присуства других у цркви будете сами са собом и са Богом". О црквеном венчању

²⁰ К. Герц, *Тумачење културе* (1), Библиотека XX век, Београд 1998, 255.

испитаници говоре као о "жељи" која је била обострана. Међутим, ипак се у извесним одговорима може уочити да је у доношењу ове одлуке пресудна била "жеља" будуће младе. "Она је одувек сањала о оваквом венчању а одлуку смо донели заједно", изјавио је испитаник. Само у једном случају наглашено је да се ради о "емоционалној уцени родитеља".

Када је у питању ритуал крштења ради се о сличним доживљајима, те их је непотребно понављати. Међутим, посебно се наглашава "улазак у веру", истиче се "српски обичај", наглашава се "званично потврђивање" православне припадности док за неке може значити и "да смо Срби". Занимљиво је поменути, док је за једне ритуал крштења представљао врхунац и потврду вишегодишњег духовног трагања у православљу, за друге је то заправо почетак: "Решио сам да се крстим и од тада сам много научио о вери и православљу", каже један испитаник. Један број испитаника углавном, женског пола, наглашава да се након крштења осећају сигурније јер су заштићени од несреће, зла, посебно болести. Неколико испитаника је управо ово навело као главни мотив за крштење.

*

Учесници ритуала просто одигравају своју улогу у симболичком оквиру који нуди црквени ритуал венчања и крштења. Могу да усвоје црквена тумачења али могу имати и сопствени експлицитни или имплицитни оквир. У том смислу, указују на преовлађујуће нивое значења, тачније на неколико тенденција када су у питању интерпретативна значења и религиозност. Условно они би се могли груписати на учеснике који ритуалима придају значења: а) која настају у процесу усвајања црквених, б) она која настају мењањем, редуковањем или ц) потпуним напуштањем очекиваних религијских значења. Треба имати у виду да, на пример, промењена црквена значења могу изаћи из конкретног контекста православља али не и из религијског контекста.

Учешће у ритуалу може не само да потврди веру, већ и да допринесе јачању или чак стицању вере, нарочито у оним ритуалима који су дубоко мотивисани као што су венчање и крштење. "У тим изражајним драмама људи стичу веру док је представљају", тврди Герц.²¹ Будући да је научно поимање аутентичног религијског искуства ван емпиријског домаћаја, многа питања остају без одговарајућег одговора. Црквени ритуал је кондензовани религиј-

²¹ Исто, 157.

ски симбол, самим тим и вишезначан како у религијском контексту, тако и у социјалном, психолошком, антрополошком. Познато је, дакле, да одређена форма може да претпоставља различита значења. Код учесника ритуала крштења најјасније је формулисано значење формалног увођења у православну веру. Религијско-црквена симболика крштења им је углавном непозната. Чак и поступак симболичног поливања водом испитаници чешће тумаче као поливање светом водицом у циљу очишћења и благотворног дејства уопште а нарочито по здравље, што је заправо карактеристично за народну религију. Да се ради о тајни умирања и поновног рађања за духовни живот, кроз понављање чина Христовог крштења у реци, након што се чином крштења стекне опроштај од прародитељског и свих других грехова, одговорила су само два испитаника.

Венчање у цркви означава Свету тајну у којој супружници дају један другом обећање о будућој верности док се њихова веза благосиља "као слика Христове везе са црквом", додељује им се благодат и освећује брак. Један мањи део испитаника познавао је ово црквено значење. Међутим, за већину испитаника црквено венчање представља склапање брачне везе пред Богом којег доживљавају као неког који им гарантује успешност и трајност везе. Испитаници су често наводили изреку "Што Бог споји нико (човек) не раздвоји". Симболични чин стављања круне за већину испитаника означава крунисање љубави, метафору врхунца односа или везе која је успешно озваничена браком.

У конвенционалном говору "ниси крштен" се обично употребљава са негативном конотацијом која означава неког ко није "нормалан" или се понаша ван установљених опште прихваћених образаца. На другој страни често се употребљава у контексту ирационалног прибегавања објашњењу узрока неких негативних последица у животу. Иначе, учење православне цркве и ритуал заклињања у току крштења управо говоре о гледишту цркве по којем се човек до крштења налази под влашћу сатане. Заклињањем – егзорцистичким обредом у оквиру сâмог ритуала односно чина крштења изгоне се демони и ђаво из будућег верника²². У том смислу се крштење као чин прочишћења (духовног и физичког) може уочити и у индивидуалним схватањима. Крштење у свести испитаника може имати и значење "исцелитељског третмана". Услед здравствених проблема, свој статус некрштени доживљавају као могући узрок болести и као "божју казну". Од самог ритуала се очекује управо волшебно исцељење, као награда за испуњење религиј-

²² Православна литургија, 40.

ске дужности. Ритуал крштења у овом случају има и магијску и сакраменталну делотворност. Ту се управо испољава преплитање народне и црквене религиозности односно, црквени ритуал у свести учесника може имати значења карактеристична за народну религију. Наравно и сâм Исус Христ је био велики исцелитељ међутим, у православљу се то не потенцира већ се обично говори о духовном исцељењу. Бог нема директан утицај на оздрављење крштеног већ се његова моћ преноси на сâм ритуал крштења, цркву као свето место или на одређене свецe. Тако се једна испитаница која је имала проблема са стерилитетом крстила у Цркви св. Петке, која у народу фигурира као заштитница жена, посебно жена нероткиња. Ритуалу крштења се дакле, приписује значење магијски делотворног ритуала. То показују одговори испитаника који крштење своје деце доживљавају као чин после којег ће дете бити заштићено од свих недаћа.

У складу са "бујањем" националне свести и различитим начинима изражавања националног идентитета код једног дела испитаника долази до познате појаве изједначавања националног и религијског идентитета. У том смислу црквено венчање а нарочито ритуал крштења значе заправо једно формално потврђивање националног идентитета. Како је написао један испитаник: "Крстим се да докажем да сам Србин православлац". Индикативно је управо повећање броја крштења 1991. и 1992. за 82,81% које се подудара са друштвено политичким променама, распадом бивше Југославије и почетком рата. Учешће у црквеним ритуалима једним делом је детерминисано овим променама и значи разрешење кризе националног идентитета манифестовањем религијске идентификације. Истовремено је присутан конформизам који ставља знак једнакости између српске православне традиције и народних обичаја. Тако се може чути, већ поменута изјава, испитаника "такав је обичај", или мало модерније "то је у духу наше српске традиције", често са конотацијом оног неопходног националног патоса. Позивање на ауторитет традиције је тако један од честих мотива код учесника црквених ритуала.

Као посебна издвојила се група испитаника која је у свом духовном трагању нашла праве одговоре управо у православљу. Задовољивши когнитивне, емотивне компоненте свог религијског искуства ритуал крштења доживљавају као ритуал духовног преобраћања. За њих је карактеристично да усвајају и релативно добро познају учење православне цркве, самим тим усвајају и значења која су им најчешће позната из популарне верске литературе.

На другој страни су они, истина малобројни, који промишљају свој однос према религији и учешћу у ритуалима али се не идентификују са црквом и њеним догматским учењем. Црква нема значење Божјег храма тј. тела Христовог већ је место где се стапају све космичке енергије за оне за које је Бог синоним за космичку интелигенцију. Такав верник на пример верује у Бога али на питање: "Шта (ко) је за вас Бог и како га замишљате?", одговорио је да се ради о "космичкој сили која управља свим у космосу". Верује у реинкарнацију, моли се на себи својствен начин када осети потребу и уопште манифестује своју религиозност кроз индивидуализоване чинове при чему, акцентује емотивну компоненту религијског доживљаја.

За извештан број испитаника крштење је само једна формална степеница ка церемонији венчања. Обично је церемонијалност једног од најзначајнијих тренутака у животу била пресудан мотив за венчање у цркви. Церемонија венчања нуди учеснику естетизовано искуство које је потенцирано на индивидуалном нивоу облачењем свечане, у овом случају, често, и раскошне одеће. Тамо где су и црквени амбијент и религијски симболи присутни у цркви само у служби наглашавања тог искуства, не може се говорити о религијском доживљају већ само о естетском. Ритуал венчања је представа, лични перформанс а глумцима не смета што играју по унапред датом религијском сценарију који им је непознат или неразумљив. Церемонијом заправо наглашавају вредност веома значајног тренутка у свом животу. Такви учесници су обично изјављивали: "Било је величанствено, најлепше сам се осећала са круном на глави, као краљица"; "Хор је предивно певао", а све је прошло значи без симболичног присуства Бога. Сматрам да се у оваквим случајевима, где црквено венчање значи само једну "лепу церемонију", будући да нема значење сакраманта већ се симболима придају индивидуална, световна значења, релевантно може закључити да се ради о профанизацији религијског ритуала. Црквени ритуали су а priori делотворни и у случају оних који им прибегавају из пукe церемонијалности не морају имати религијску конотацију већ најчешће естетску.²³

Иако грађанско венчање није тема овог рада неизбежно ми се намеће једно размишљање у вези ове евидентне потребе за церемонијалношћу. Грађански ритуал венчања постепено доживљава

²³ Видети више о разлици између церемоније и ритуала у: Мери Глукман, Макс Глукман, О драми и играма у атлетским такмичењима, *Градина* год. XXI, бр. 10, Ниш 1986, 77.

извесне трансформације. Почев од 1976. на општини Стари Град се након обављеног формалног венчања и читања законских регулатива у по правилу стерилној атмосфери општинских просторија, брак закључује читањем текста Душка Радовића, написаног специјално за ту прилику. Временом су овај начин венчања преузеле и неке друге општине, па се тако може на крају венчања чути и парафразирање на текст Душка Радовића уз лични печат матичара. Имала сам прилике чути коментар на једном таквом венчању: "Како је лепо говорио матичар на крају венчања". Матичари су постали прилагодљивији изашли су из општинских просторија па на захтев младеца венчања се могу обавити и у опуштенијој атмосфери ресторана.²⁴ Потребa за променом грађанског венчања, за стварањем нових симбола кроз индивидуално осмишљене форме обележавања венчања је у зачетку, али свакако то је један од начина да се придају нека лична значења или жељени церемонијални оквир, што недостаје секуларном венчању. У Београду су ми позната три таква случаја. Један од њих је венчање на пријатељској кошаркашкој утакмици, када су се венчали кошаркашица и тренер противничке екипе.

*

Симболизам ритуала крштења и црквеног венчања посматран кроз индивидуална значења отвара могућност да се закључује и о религиозности. Не може се рећи да је религиозност заокружен, јасно концептуализован поглед на свет. На индивидуалном нивоу она је више присутна у фрагментима. Иза формалног понашања открива се лепеза како очекиваних и неочекиваних значења у религијском контексту тако и у нерелигијском. Позната тежња за организованом сликом света помоћу које човек успоставља контролу над светом и над сопственим животом може да наизглед одведе и у конформизам (обичајни). Међутим, тек откривањем значењског нивоа можемо судити да ли се ради о пуком ритуализму, религијској или нерелигијској перспективи. Када се говори о религиозности, научни приступ би требало да подразумева: синкретистичко "јединство" како хришћанског-православног са елементима народне (паганске) религије тако и са елементима дру-

²⁴ Прво јавно венчање овог типа било је венчање "Брене и Бобе", а затим су уследила венчања других естрадних звезда и свакако најпознатијих "Цеце и Аркана", како су "интимно" говорили о њима њихови обожаваоци. Таква венчања су данас општа појава а истовремено и пример како естрадне звезде утичу на формирање пожељних културних образаца понашања.

гих религија; постојање индивидуалне религије или тачније спиритуалности (макар она била и помодна); преплитање сакралног и профаног; затим покрете и култове који су присутни у урбаној средини, што је свакако тема и за нека будућа истраживања.

На основу мог истраживања малог обима, малог у односу на то какво истраживање захтева ова проблематика, могу да закључим да се назиру контуре различитих типова религиозности који нису издиференцирани а чији би заједнички именитељ могао бити својеврсни еклектицизам.

Лидија РАДУЛОВИЧ

ЦРКОВНИТЕ РИТУАЛИ ОТ ЖИЗНЕНИЯ ЦИКЪЛ: КРЪЩЕНИЕ И ВЕНЧАВКА

Символизмот на ритуалите при кръщаване и черковна венчавка, разгледан през призмата на значението им за отделния индивид, дава възможност да се направят редица изводи относно неговата религиозност. Не може да се каже, че религиозността е завършен и ясно концептуализиран възглед за света – на индивидуално равнище тя присъства повече фрагментарно. Зад формалното поведение се открива разнообразие от очаквани и неочаквани значения в религиозен и нерелигиозен контекст. Познатият стремеж към подредена картина на света, с чиято помощ човекът осъществява контрол над света и над собствения си живот, на пръв поглед може да доведе и до конформизъм (обичаен). Но едва с разкриването на значенията можем да преценим дали става дума за същински ритуализъм от религиозен или нерелигиозен характер. Когато става дума за религиозност, научният подход би трябвало да подразбира: както синкретичното "единство" на православно-то християнство с елементи на народна (езическа) религија, така и с елементи от други религии; съществуването на индивидуална религија или по-точно на спиритуалност (макар и в духа на модата); преплитането на сакрално и профанно; след това – секти и култове, съществуващи в градска среда и др.

Въз основа на моето ограничено изложение могат да бъдат очертани контурите на различни типове недиференцирана религиозност, чийто общ знаменател би бил своеобразен еклектизъм.

Lidija RADULOVIĆ

**ECCLESTIASTICAL LIFE CYCLE RITUALS:
BAPTISM AND WEDDING**

Ecclesiastical wedding and baptism have been researched as the cultural phenomena with the change in their meanings. The adoption of the ecclesiastical meaning, the change, the reducement and the completely abandonment of the religious meanings could be observed on the individual, interpretative level. I have singled out the meaning of the (spiritual and physical) purification and of the healing considering the ritual of baptism, beside the expected meaning of the formal initiation to the Orthodox religion. The baptism and the ecclesiastical wedding present in a great deal a confirmation of a national identity, as well the ritual conformism. Wedding "witnessed by God" is considered as the guarantee of the successfulness and of the longevity of the marriage. The wedding ceremony religious contents are fullfilled with the esthetic meanings of stressing an essential moment in life. One can reach the basic characteristics of the religiousness by "reading" religious rituals in the perspective of the individual meanings. The contemporary religiousness is characterized by a certain eclecticism.

ОБРЕДИ ЖИВОТНОГ ЦИКЛУСА СРБА ИЗБЕГЛИХ ИЗ ХРВАТСКЕ

Тема саопштења су обреди животног циклуса Срба избеглих из Хрватске, посматраних у контексту њиховог адаптирања у новој средини (Сопот).

Кључне речи: обреди животног циклуса, избегли Срби, Сопот, културни контакти, процес адаптирања.

Циљ саопштења је да се истакну неки важнији моменти из комплекса обреда животног циклуса српских избеглица које ћу посматрати у контексту постмиграционог процеса, и прилагођавања новој средини.

Прво ћу настојати да идентификујем миграције о којима говорим, затим ћу се осврнути на матичне области исељавања, да бих у оквиру њиховог друштвеног живота у новој средини скренула пажњу и на обреде животног циклуса.¹

У приступу истраживањима пошла сам од теоретских претпоставки проучавања културних контаката, као предуслова прилагођавања, који се одражавају и на обреде о којима је реч. Под културним контактима се подразумевају, као што је знано, "посредни или непосредни контакти културе при којима културни обрасци створени у оквиру једног културног система бивају од тог система предавани, а истовремено и изабрани од другог културног система."² Овај сложени процес који доводи до обogaћења обеју култура у контакту укључује, пре свега хронолошко време, одвија се по етапама, почевши од опирања прихватању културних елемената од стране и

¹ Изворна грађа се заснива на теренским испитивањима Срба избеглих из Хрватске смештеним у Сопоту и околним насељима, на документацији (матичне књиге венчаних) у општини Сопот, на обавештењима представника свештенства у Сопоту и Неменикућама, као и службеника сопотске општине.

² Z. B. Bauman, *Kultura i društvo*, Beograd 1966, 123.

једних и других носилаца културе, до делимичног, или свеобухватнијег усвајања тих елемената, уз извесна преобликовања.

Према Баумановој класификацији културних контаката, у овом случају је реч о категорији културних контаката која се јавља онда када заједница Б у случају победе приморава заједницу А на просторно пресељење, или одсеца заједницу А од терена с којег се дотада снабдевала добрима.³ Према томе, миграције Срба из Хрватске 1995. године спадају у масовна, насилна исељавања, изазвана ратним сукобима, којом приликом је само на подручју општине Сопот нашло уточиште око 1000 пребеглих особа.

Матичне области исељавања, међусобно неужедначене, специфичне и у привредно-географском, и у културолошком, и у конфесионалном смислу, захватају пространства од залеђа Јадранског мора, до Динаре и Пљешивице, обухватајући Книнску Крајину, Буковицу и Равне Котаре, затим на североисток, банијске, личке и славонске крајеве. Заједничко за већину избеглих Срба је да им је слична историјска судбина. Досељавајући се под притиском турских освајања из унутрашњости Балкана на подручја ка Јадранском мору и Посавини, настањивали су углавном, граничне области Аустрије и Млетачке Републике на којима су вођени ратови с Османлијама. Укључујући се у те сукобе под условима признавања њихових кнежевских права, показали су храброст и снажљивост, нарочито у XVII и XVIII веку, када је више њих стекло висока војна признања, па и племићке титуле.⁴

Ово становништво динарског порекла, о коме су писали и Фортис и Таубе, и Никола Беговић, а у наше време и Весна Чулиновић-Константиновић, као и други писци,⁵ и у чијој су традиционалној патријархалној култури наталожени слојеви балканско-словенске, оријенталне, медитеранске и средњоевропске цивилизације, а ко-

³ Исто, 117.

⁴ За заслуге у тим борбама породица Синобад из Книна стекла је породични грб; њихов предак Јован Синобад указом млетачког дужда 1696 године проглашен је за витеза (кавалера) Светог Марка. М. Синобад, *Племя Синобад 1600-2000*, Београд 2000, 26-27.

⁵ I. Lovrić, *Bijeleške o putu po Dalmaciji opata Alberta Fortisa i život Stanislave Sočivice*, Zagreb 1948; Ф. В. Таубе, *Опис Славоније и Срема. Зборник матице српске за књижевност и језик* 2, Нови Сад 1954, 158; Н. Беговић, *Живот и обичаји Срба граничара*, Загреб 1887; V. Ardalić, *Bukovica, Zbornik za narodni život Južnih Slavena* (даље *ZBNŽOJS*) IV/1, Zagreb 1906, XI/2 1910; V. Čulinović-Konstantinović, *Život i socijalna kultura stočarskog stanovništva pod Dinárom*, *ZBNŽOJS* 51, Zagreb 1989, 109-182; M. Marković, *Dinara kao sezonska planina stočara Sjeverne Dalmacije*, *ZBNŽOJS* 51, Zagreb 1989, 28-32 itd.

је је притиском животних околности развијало и своје крајишничке менталитете, вековима је опстајало на тим просторима негујући своју традицију, верска и национална осећања.⁶

Из свог дотадашњег окружења избегли Срби доспевају, у по много чему, у другачију, рекло би се, маловарошку средину. Градић Сопот, само 50 км удаљен од Београда, урбанизује се током последњих деценија XX века. Настао је крајем XIX века из друмског насеља, као административно-пољопривредни центар за околна космајска села, из којих му потиче и становништво.⁷

Захваљујући управо том становништву, званичној хуманитарној помоћи и појединцима, могло би се рећи да су избеглице, шест година од емигрирања, у већини случајева углавном стабилизовале свој материјални положај. Знатан број њих је запослен, пољопривредници обрађују под закуп имања мештана, а како су ови за њих говорили да су вредни и предузимљиви, "прихватају се сваког посла!" Поједини, примајући пензије из бивших југословенских република, изградили су куће, или доградили постојеће, па је један део Сопота, комплекс од преко стотину кућа већ добио локалне називе према завичајним крајевима досељеника.

Међутим, у сфери психичког остале су многе празнине. Истргнути из завичаја, а истовремено не успевајући да се у потпуности уклопе у нове културне обрасце са којима треба да се саживе, и поред појединачних примера успостављања друштвених веза са затеклим становништвом, најрадије прибегавају стварању неформалних група са земљацима. Често се састају и у самом Сопоту, и у другим местима за празнике, прославе годишњица, и у сличним приликама. Неформалне групе им надокнађују раслојеност породице, условљене одласком младих за послом у друге градове, или исељавањем у прекоокеанске земље. Зато породица највише о Крсној слави, Божићу или Ускрсу тежи да окупи своје чланове. Могло би се рећи да ревносно обележавају и три најважнија момента у животу појединца и породице, тј. принову у породици, женидбу или удају њеног члана, и смрт у породици.

⁶ Српско становништво у Хрватској успевало је да се одржи, у многоме, захваљујући породичној кохезији, и чврстим сродничким везама, формирајући родовске профиле у оквирима засеока ("комшилуци") истога презимена. Свој етнокултурни идентитет чували су посредством забране брака унутар неколико колена родбинске повезаности, а успостављањем брачних веза са околним комшилуцима истога етничког профила. V. Čulinović-Konstantinović, н. д., 133-134.

⁷ Б. Дробњаковић, Космајске варошице, *Гласник Географског друштва* 13, Београд 1927, 223-226.

Да би се боље разумели обим и начини извођења овог обредног комплекса треба имати у виду: осим имовног стања, чињенице да је избегло становништво различите професионалне структуре, да потиче из брдско-планинских, али и панонских регија, па према томе и с одговарајућим карактеристикама локалних култура, затим да је сеоског и градског порекла, а пре свега да су акултурацијски процеси из урбаних средина 60-их и 70-их година XX века и у матичним крајевима мењали начин живота и понашања људи.

ОБРЕДИ ПРИЛИКОМ РОЂЕЊА – већ су у старом завичају знатно осавремењени. То се односи на табуе, којима је раније била подвргнута трудница, како они кажу "куљава" жена. Те забране остале су у интими најстаријих генерација, о чему они нерадо говоре. Млада жена, избеглица у Сопоту, има развијену свест о томе да треба да чува здравље, и обезбеди успешан порођај, пре свега, ревносим придржавањем лекарских савета, и применом метода научне медицине, па према речима здравствених радника, чак предњачи и у односу на домаће становништво.

Рођење детета, нарочито мушког, права је радост за породицу. При крштењу детета држе се старог кумства (уколико је то могуће због расејања), уз обострана даривања кума и породице новорођенчета. Ипак о самом имену детета одлучују родитељи. То су уобичајена имена, као што су на пример Маја, Жељка, али и Тодор, Никола или Марко, а често су то имена која носе родитељи детета, што је за ово становништво специфично.

Очуван је и обичај бабина, али док је некада мајка породиље доносила свом унучету "манистру" (врсту колача), "робицу" (опрему за новорођенче), и "бешику" (колевку),⁸ данас су то савремена дечја опрема, колица и обавезна торта.

И данас упражњавају као наслеђену традицију да детету привезу црвени кончић око руке, као заштиту од сваке несреће како ту појаву објашњавају, и држе га привезаног до детињег првог рођендана. За први рођендан детета, иначе крштеног у цркви, у неким избегличким кућама, запажен је један хришћански обред. У питању је освећивање куће у присуству свештеника, урезивањем крста изнад улазних врата са унутрашње стране. Овај обред познат од раније у Сопоту укућани објашњавају заштитом и детета и целе породице од свих зала.

⁸ V. Čulinović-Konstantinović, н. д., 167.

Када се говори о СВАДБЕНОМ ОБРЕДУ сопотских избеглица важно је напоменути да је само у сопотској општини (а овом подручју припада још 15 општина) у периоду од 1995. до 1. јула 2001. године склопљено укупно 16 бракова који се односе на досељенике, и 13 мешовитих бракова, у којима је један од супружника досељеник, а други потиче из редова локалног становништва.⁹

Бракови између самих избеглица склапани су непосредно по имигрирању. Не треба посебно истицати да су прослављани крајње скромно, уз присуство углавном, само земљака, и најближе родбине. На једној од тих свадби, међу сватовима, "часницима", како они кажу, запажену улогу осим кумова имао је девер – младожењин брат, који је имао два везена пешкира, укрштена на грудима. Млада је била без венчанице, са белим венцем око главе, а као једину свадбену ознаку имала је букет цвећа, тзв. "бидермајер" који је после венчања бацила у правцу присутних да би га ухватила потенцијална удавача.

Свадбе мешовитих бракова у Сопоту обављају се на данас уобичајен начин за већи део централне Србије, најчешће у кућама мештана у којима су (момак или девојка) избеглице живе и пре свадбе.

Традицијско у овим свадбама, истина делом редуковано, огледа се у структури и улогама сватова: кумова, нарочито другог кума, старог свата ("старојко"), затим барјактара, који овде врши и функцију војводе, чији је барјак окићен пешкирима, кошуљама, чарапама, али и петлом као апотропејоном,¹⁰ даље таште која пред полазак младенаца на венчање дарује зета комадом златног накита и чашом црног вина, као и девера са везеним пешкиром стављеним око рамена, који се налази стално у пратњи младе. Кретање сватова до цркве и назад до куће врши се кружним путем, по принципу замишљеног магичног круга "опосун"¹¹, у правцу излазећег сунца. Поменућу и обредне хлебове, три погаче, кумову, младину и младожењину, којима се пре доручка и ручка обреде све званице. У магијско – симболичне поступке невесте по повратку са венчања спадају: подизање у вис, и даривање мушког детета, "накончета", улажење у кућу са две флаше вина, и два хлеба под мишкама, што симболише њено место као будуће домаћице која доноси напредак.

⁹ Документација општине Сопот, Књига венчаних, 1995–2001.

¹⁰ Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, s. v. петао.

¹¹ Исто, s. v. опосун.

Све то религијско – магијско као фолклор укомпоновано је у савремену сеоску свадбу, својеврсну народну драму, која истиче материјалне могућности и друштвени положај не само домаћих, већ и званица. Весело расположење подстиче и новокомпонована и турбо-фолк музика коју изводе оркестри и преноси се преко разгласа, а сасвим ретко се може чути по која песма из Лике, или Цетинске Крајине. Као скорашњи урбани елементи су: појединачно фотографисање младенаца са гостима, дочекивање преобучене младе после венчања аплаузом присутних, и снимање свадбе видео камером.

У ПОСМРТНОМ ОБРЕДУ избеглица у Сопоту, има нешто више наслеђеног, па пренетог у нову средину, а само делимично прихваћеног од затеченог становништва. И у старом крају веровало се, а и данас се верује да "певање" кокошке представља предзнак смрти. Кокош закољу, месо поједу, а главу баце далеко, јер је она, како кажу, "својој глави певала".

Идентични обичаји и у старом крају и у Србији, су да се умирућем запали свећа, да се он чува и у току ноћи, да се испод одра, стола на који је постављен умрли стави суд са водом. Кућа се до сахране не чисти, а када се покојник изнесе, за њим се проспе жито или кукуруз. У завичају су покојника до гробља (или до цркве) носила четири човека, па се на неколико места заустављало "да се почине", одмори.¹² То се чини и данас, мада је у питању савремени начин сахрањивања, уз погребно возило у коме је ковчег са покојником. Жене "кукају", "бугарају", и у кући умрлог, и на гробљу. Жалост се исказује, а и раније је то био случај, ношењем црнине најмање 40 дана, "сапињањем" косе код жена, бар 7 дана, а исто толико времена не брије се најближа мушка родбина умрлог.

Карактеристично за ове људе је да се обилна закуска после сахране назива "седмина"¹³, да је сахрана увек мрсна, затим да се ни за сахрану, а ни за подушја и задушнице не кува жито – "панаија", као и да се на гробље не износи храна и пиће, већ само воће и цвеће. Такви поступци досељеника изазивају подозрење мештана, јер се разликују од њиховог понашања у таквим приликама. Иако се појединци из редова досељеника и даље опиру да поступе по обичајима мештана Сопота, има појединачних случајева прихватања кувања панаије. У једној избегличкој кући, у којој су удовољили жељи покојнице, мајке домаћина, да је сахране у родном

¹² У околини Книна и Бенковца та се места називају "мјерила", и обе лежена су камењем.

¹³ М. Синобад, н. д., 159.

месту (Градачац), после њене смрти 40 дана држали су панаију са упаљеном свећом.

Емпиријска грађа о обредима животног циклуса Срба избеглих из Хрватске, која ми је била на располагању, отворила је читав низ питања; покушала сам да одговорим на нека од њих:

1. шта су пренели из завичаја,
2. чему се опиру, и
3. шта су прихватили из свог новог окружења.

1. Подсећам да су у обреду приликом рођења сачували установу кумства, магијско значење црвеног конца, и бабине; у свадбеном обреду избегличких бракова то је структура сватова, а од свадбених ознака домаћи, везени пешкири; у посмртном обреду су задржали веровање да певање кокоши предсказује смрт, затим неке поступке у кући око покојника, заустављање погребне поворке на одмориштима – "мјерилима", и нарицање – "бугарање".

2. Занимљиво је да је отпор новинама највише изражен у посмртном ритуалу, и то у погледу припремања обредне хране и пића. Овде треба поменути да размимоилажења у ставовима између досељеника и затеченог становништва постоје и у другим видовима друштвених односа, на пример: у домену конвенционалне комуникације, у начину исхране, у радном ритму, итд. Међутим, та одступања не прелазе границе стереотипија, исказују се у шали, па би се могла окарактерисати одбрамбеним механизмом и мештана и досељеника на новонастале околности. Да те разлике нису велике говоре у прилог сличности у динарској култури затеченог и досељеног становништва, и на тај начин потврђују заједничку етничку и конфесионалну основу у једних и других Срба.

3. Прихватање нових утицаја најбоље показује директно преузимање савременог свадбеног ритуала код мешовитих бракова, при чему је завичајна традиција заступљена једино везеним пешкирима, улогом неких сватова, те начином певања – "ојкањем". Такве појаве би се, бар за сада, могле идентификовати као формално, а не суштинско пристајање на новину и одрицање од обичајних норми донесених из завичаја, што би по Девереу значило прихватање само средстава, а не и суштинских циљева прилагођавања.¹⁴

¹⁴ G. Devereux, *Komplementaristička etnopsihoanaliza*, Zagreb 1990, 313-314.

Под суштинским прихватањем би се пре могло подразумевати усвајање норми православне цркве, при крштењу, освећењу куће за први дечији рођендан, венчању. Да ли су таква понашања израз религиозних осећања, да ли су реакција на минулу, атеистичку друштвену климу, да ли доказ изражавања припадности православљу, да ли жеља за усклађивањем с околином, или све то заједно.

Из коментара емпиријског материјала следио би закључак да Срби избегли из Хрватске у Сопот, уз материјалну стабилизацију, пролазе кроз прве фазе социо-културног прилагођавања, и интеграције с новом средином. Како ће тај процес даље тећи, могло би се претпоставити да ће зависити од бројних фактора, а између осталих и од обостране сличности и разлика у менталитету, од међугенерациских односа, од учесталости мешовитих бракова, од асимилационе моћи затеченог становништва, али и од животних услова и једних и других становника.

Десанка НИКОЛИЋ

ОБРЕДИТЕ ОТ ЖИЗНЕНИЯ ЦИКЪЛ НА СЪРБИТЕ, ИЗБЯГАЛИ ОТ ХЪРВАТСКА

Съобщението съдържа резултатите от изследването на обредите от жизнения цикл (раждане, сключване на брак, смърт) на Србите от Хърватска, настанени в Сопот и околните предградия през 1995 година. Акцентът е върху културните контакти на преселеното и завареното население, както и върху приспособяването на новодошлите към новата за тях социо-културна среда.

Desanka NIKOLIĆ

LIFE CYCLE RITUALS OF SERBIAN REFUGEES FROM CROATIA

The paper deals with the reports on the research of the life cycle rituals (birth, marriage, death) of Serbian refugees from Croatia inhabited in Sopot and in the other Belgrade suburbia since 1995. The accent is put on the cultural contacts of the newcomers and the population already lived there, especially on the refugees adaptation to the new socio-cultural environment.

СЕЛИЩНИТЕ И СЕМЕЙНИТЕ ПРАЗНИЦИ – ОБЩНОСТНИ МАРКЕРИ*

В доклада на основата на литературни данни и собствени теренни изследвания се анализират общоселските и семейно – родовите ритуали (*събор, светец, оброк, сеоска и крсна слава, заветина*) при българи и сърби, значими за личностната и общностна идентификация, като част от жизнения и семейния празничен цикъл. Участието на индивида в тези ритуали придобива значение на маркер за принадлежността му към съответната териториална и родствена общност. Освен за изявата на социалния статус и престиж в рамките на общността, този тип празници ясно очертават и екзогамния и ендогамния брачен кръг за отделния индивид в традиционното общество.

Ключови думи: събор, слава, оброк, заветина, имен ден.

В ритуално-празничния цикъл на българи и сърби (и при всички южни славяни) празничните комплекси, посветени на светците-закрилници на селската община, родовата общност, семейството, дома и отделния индивид (*събор, сеоска слава, заветина, оброк, светец, крсна слава, имен ден*) се разглеждат като еднотипни по своя характер и съдържание, но с различно функциониране в рамките на различните социални нива в структурата на традиционното село. И в българската (Стаменова 1985: 154-158), и в сръбската етнология (Барјактаровић 1998: 37-41; Влаховић 1998: 23-32; Pavković 1978: 54-56) те се сочат като представителни за съответния тип социална общност. В литературата се изтъкват наред с тяхната архаичност, свързана с предхристиянското аграрно минало, интегративните функции на тези празници и тяхното значение на общностни марке-

* Работата по настоящата статия бе осъществена с подкрепата на *Research Support Scheme Program* на фондация "Отворено общество", проект № 974/2000.

ри за различните равнища на социалната структура (Bandić 1997: 254). Поради различния характер на общностите обаче, за чиято кохезия тези празници играят определяща роля, ендогамни или екзогамни по отношение на традиционните норми на брачната институция в южнославянските народни култури, те имат различно значение за поддържането на родово-семейната структура на селото. Целта на настоящата статия¹ е да покаже различното значение на общностните празници в жизнения цикъл на индивида в традиционното село при българи и сърби, особено с оглед на предбрачното общуване като неотменна част от подготовката на най-важния социален преход за традиционния човек – *женитбата*, чрез която индивидът се включва в родово-семейния ритъм за поддържане на кръговрата на плодовитостта, гаранция за родовото безсмъртие и собствената му социална пълноправност (Христов 2000-А: 266).

За нуждите на настоящото изследване ще си позволим да предложим промяна на социо-антроположката перспектива при разглеждането на общностните празници. Най-често семейно-родствените и общоселските празници са анализирани с оглед на тяхното религиозно-обредно съдържание, произход (архаичност) и социалните им проекции в традиционната структура на селото (Грујић 1985: 408, 483-485). Към предложената от Д. Бандич перспектива семейната *крсна слава* при сърбите да бъде разглеждана от две възможни гледни точки – на самото семейство, което слави, и на селската общност, в която *славата* се свързва с мултиплициране на формата – за множество семейства и на множество празници (Bandić 1997: 253-254), ние бихме добавили и възможността този тип празници да бъдат "погледнати" и през призмата на жизнения цикъл на индивида в традиционното общество. От тази гледна точка родово-семейните празници (*крсна слава*, *светец*, *оброк*) функционират като препотвърждаващи роднинския екзогамно-брачен кръг, като място, където се легализира и утвърждава новият статус, придобит чрез *женитбата*, санкциониран чрез сватбения ритуал, докато общоселските празници от типа на *събора* (*сбора*), *заветината* или *сеоската слава*, обратно, очертават ендогамно-брачния кръг за индивида в традиционното село, превръщайки се в институционално място за избор на брачен партньор и основен момент в предбрачното общуване.

¹ Статията се основава както на вече публикувани материали и изследвания, така и на собствени теренни материали от Средна Западна и Централна България (Централна Стара планина) и от Източна Сърбия, събирани на терен през м. май 2001.

Въпросите, свързани с произхода, значението и функциите на семейно-родовия празник, посветен на светеца-закрилник на съответната родствена общност (*крсна слава* у сърбите, *светец* и *стопан* сред българите) отдавна са се превърнали в класика в етнологичната литература. Разбираемо на тези празници сръбските етнолози и в миналото, и сега, са посветили повече изследвания, с оглед на пресилената интерпретация на *крсната слава* като свойствена само за сърбите, т. е. превръщането ѝ в етно-идентификационен маркер (Христов 2001). Без да се спираме подробно на тълкуванията за произхода на семейно-родовите празници, защото това излиза извън рамките на настоящата работа, ще изтъкнем, че повечето автори и в българската, и в сръбската етнология, са обединени около гледището за предхристиянския, аграрен характер на ритуала, свързан с агнатното генеалогично почитане на родовите предци, върху когото православната християнска църква е оставила своя силен отпечатък (Грујић 1985; Пешева 1960; Стаменова 1985). Още старите етнографи на тази основа са свързвали почитането на тези празници на семейно-родовия светец-патрон с "подобното" според тях почитане на светци-покровители на селското землище и селищната общност, извършвано на *събора* (*сбор*) или селската *заветина* (Маринов 1981: 723). И все пак трябва да имаме предвид, че по съдържание и социална същност *крсната слава* и *събора/заветината* се различават, доколкото в единия случай става дума за частен, семеен, а в другия – за публичен, обществен култ (Зечевић 1973: 47). За нуждите на нашето изследване само ще изтъкнем, че макар семейната *крсна слава* да функционира като "специфичен вид за институционализиране на гостоприемството" (Bandić 1997: 246; Ивановић-Баришић 1998: 157), тя всъщност ясно очертава екзогамно-родствения кръг за индивида в традиционното село, доколкото този празник и подобния му *светец* в България остават затворени в рамките на родствените общности. Те не само се свързват с утвърждаване и рedefиниране на родството по права и съребрена линия и по сватовство, но са и ясен маркер за границите на забраната при избор на брачен партньор. Не е случайно, че в някои краища на Сърбия празнуващите една слава семейства са смятани за роднини и важи забраната за брак между тях (Барјактаровић 1998: 40; Недељковић 1991: 173), а при подобния празник *светъц* в Западна България маршрута на *свечарите* маркира родствените граници на брачната забрана (Христов 2000-Б: 84-85). От друга страна именно строежът на дом и празнуването на светеца-патрон на дома и *стопан*-покровител на семейството дава пълнота и завършеност на статусните характеристики на мъжа и превръщането му в *стопанин*, *домакин*

(Лулева 1998: 117). Ето защо празнуването на *слава*, *светец* или *стопанова гозба* се превръща в начин за утвърждаване на желания (идеален), но не и задължителен, статусен модел за мъжа в традиционното село – семейният патрон и неговият празник се предава от баща на син също както се предава името, наследството (*бащинията*), останалите елементи на родово-семеиния култ и т. н. Обредното прерязване на *колач* и разделянето му между синовете съпътства както ритуалното предаване на *крсната слава* при *торлаците* в Тимошко (Крстић 2001: 101), така и делбата на бащиното наследство в Трънско (Бобчев 1907: 109).

От гледна точка на брачната институция при българи и сърби, особено с оглед на ритуализирания процес на предбрачно общуване, много по-голямо е значението на общоселските празници от типа на българския *събор* (*сбор*) и на сръбската *заветина* или *сеоска слава*, за които още старите етнографи говорят като за "най-големия празник на селянина" (Маринов 1981: 724; Зечевић 1973: 47). И въпреки че *съборът* е попаднал в полето на изследователския интерес в зората на българските етнографски проучвания – още Г. С. Раковски в своя "Показалец или Ръководство..." поставя *събора* и неговото описание сред непосредствените изследователски задачи (Раковски 1988: 97-102), като празничен феномен на традиционната културна система той бива интерпретиран и в българската (Дроснева 1999: 415-422), и в сръбската етнология (Лукић-Крстановић 2001) едва през последните няколко години. Тази "особена" липса на интерес към *съборите* произтича, вероятно, от убедеността за тяхната изключително светска, несакрална същност – според класика на българската етнография Д. Маринов: "Сборът е едно чисто мирско пиришество, както и трапезата на сватба и кръщение" (Маринов 1981: 724).

Независимо от наличието или не на задължителен сакрален момент в *събора* (според Д. Маринов такъв липсва) – отслужването на литургия в черквата, с чийто светец-патрон най-често *съборът* е свързан, неговите задължителни елементи, характерни за народното празнуване, са празничното "сгледно" хоро на младите, съвместното ядене и пиене на старите и много често – игри със състезателен характер за ергените. Тази стереотипна представа е изкристализирала във фолклорни образци от типа на песенния мотив:

Тамо се бере съборът,
Моми-ти хоро играят,
Старци-ти вино си пият,
Ергени облог си чинят.
(Геров 1904: 295)

Съвместната трапеза с органистични елементи и "задължителното" хоро на младите са онези неотменни елементи на *събора*, които се изтъкват още в първите сведения, които намираме за съборите – на Стефан Герлах, наблюдавал в средата на XVI в. подобно селско пиршество в Куручешме, на пътя между Ниш и Пирот (Герлах 1976: 266-268). Във Видинско и до началото на XX в. този тип събори са наричани *веселба* (Бобчев 1908: 122). Според Г. С. Раковски на сборовете (наред с тлаките и седемките): "...стават веселби и игроводи, де млади момци и девиси се невинно залибват, като си открият свободно желание един другиму за бракосъчетание" (Раковски 1988: 100). Материалите на С. Бобчев от края на XIX в. за съборите в цяла България показват същата картина: именно *съборите* с техните "сгледни" хора са най-често местата, от където се "крадат" (*влачат*) моми или те доброволно пристават². В Смолянско поради честите случаи на кражба на моми от хорото и последвалите сбивания тези събори са наречени "мръсни" (Бобчев 1908: 122).

В Западна България и Източна Сърбия през първите десетилетия на XX в. голямото хоро на *собора* също е възприемано като възможност за демонстрация на достигнатия предбрачен статус и готовност за брак както за момите, така и за ергените – на Пиротския *панађур* хорото е било най-подходящо за "зглеждане" на тези, на които "горят сърцата" (Пековић 2000: 211), а на двата *събора* в Босилеград (на *благ* *петък* след Великден и на Мала Богородица – 21. 09) се събирали момите от всички съседни села с надеждата да ги харесат ергените и да се задомят. Често те приставали направо от събора (в. *Западни покрайнини* бр. 210/ год. VII/ 10. 06. 1929/с. 3). Най-колоритно описание на този тип "сгледни" хора на *съборите* в Босилеградско от началото на XX в. ни е оставил Й. Захариев³. В Брезнишко умението да се играе хоро на събора на Видовден било форма за "оличностяване" и често се случвало стари ергени да прибегват до хитрост, за да си намерят невеста – за да водят хорото, те се преобличали като майстори на

² Материали от Родопите, Видинско, Радомирско, Краище и Старозагорско (Бобчев 1908: 121-131).

³ "Тъпаните вече гърмят, а изгладен и пременен юначага ерген, наки-тен с десетки дрънкулки, с привързана на възел кърпа в дясна ръка, с град пот на чело и лице, води "танец" (дясната страна на хорото) и като че ли ще хвъркне: зер платил е на 3-4 тъпана, пък и толкова свят го гледа! Ако пък чуе, че питат любопитни моми и жени за него, вече нищо не го сдържа: като разярен кон скача нагоре, клеква напред, подмета се назад..." (Захариев 1918: 141-142).

мандрата (*бач*), които били особено предпочитани за брачни партньори от граовските моми (Димитров 1990: 106; Георгиева 2000: 14)⁴. В град Трън за ритуалния сценарий на общоселищното празнуване на *светъц* на Св. Дух, съчетано с лития (*кръстоноше*) е останала стереотипната формула: "*Стари иедну и пивну, млади попоу и рипну*" (Трънски край 1940: 236). По същия начин в Славония и до днес хърватската традиция е запазила освен забавите и съвместния танц на селския събор (*kirvaj*), също и ритуализираната размяна на любовни знаци (*lecitarski srca*) между младите (Ѓаро Џмегаџ 1998: 285).

Демонстрацията на достигнатия предбрачен статус, бележещ готовност за *женитба*, приема различни форми при момите и ергените. За момата това е необходимостта да се покаже в най-хубавата (и нова) премяна, в цялото си великолепие, намерило израз в редица поговорки и стереотипни изрази – срв. Пиротската поговорка "Сваки ден лепа, на добър ден слепа" с варианта от Трънско "Сви дни Мара лепа, по Великден слепа" и общобългарската "Ката ден Гизда гиздава, а на Великден гнидава" (Славейков 1982: 249, 437). В Македония съществува специален израз за добре облечена, стъкмена за събора (наричан *служба* или *ден*) мома – тя е спретната "како пушка", "како порта", "како тарун", "како сабла" (Здравев 1998: 87). За ергените стереотипът изисква демонстрация на мъжественост, най-често чрез участие в организираните на съборите състезания. Обикновено това са надбягване, надхвърляне с дървени пръти и камъни, борби (*пехливанлък*), а в по-ново време – надпреварване с коне, организирано от местния гарнизон. Записите за състезателния характер на надпреварите между младежите на съборите са още от средата на XIX в. (Раковски 1988: 97-99), но се появяват периодически до средата на XX век, при това в цялото пространство на Балканите (Бобчев 1987: 125, 130; Георгиева 2000: 15; Варвунис 2001: 177), след което през социалистическия период в България и Сърбия съборите започват постепенно да западат, а някъде са и забранени от новата власт. Във всеки случай *съборите* и селските *заветини* са местата, където се демонстрира не обредно (чрез лик, ритуална маска), а вече оличностено, индивидуално, новият предбрачен статус, но също и социалният престиж на семейно-родствената общност, в която ще влезе бъдещата невеста (Крстић 2001: 110). Именно половата зрелост и готовността за встъпване в

⁴ Според преданията преди Освобождението именно "сгледното" хопро на Видовденския *събор* в Брезник е било използвано от турците, за да крадат български моми за потурчване (Георгиева 2000: 10).

брак като критерий за присъствието на момичето/момата на Видовденския *сбор* се обиграва езиково в еротичните анекдоти от Годечко⁵. Този аспект на събора и на неговото място в предбрачното общуване с неговите ритуализирани форми не са били до сега предмет на самостоятелно задълбочено проучване нито в сръбската, нито в българската етнологична литература.

Досега в специализираната литература са изказвани различни мнения за пътя, по който съборите у сърби и българи са се превърнали от църковно-народна институция и органи за народно самоуправление и държавен (княжески) контрол във всенародни празненства и веселия с общностен характер, а оттук – в идентификационни маркери за локална (селска) принадлежност. Южно-славянските народни традиции ни предлагат разнообразни модели на съхранение на старинното славянско название съборъ – при хърватите то се е съхранило като официално название на държавния парламент – *Sabor*, докато при българи и сърби то се е запазило като название за всенародно празнично веселие – *сбор*, *събор*, *собор*, *сабор* (Лукић-Крстановић 2001). Българският *събор* през средновековието⁶ от "специфична по състав и цели държавна правна институция" (Андреев 1979: 172), изградена по модела на Вселенските събори, се превръща през Османския период в народна обичайно-правна институция, идентифицираща традиционното село като религиозно-култна и самоуправляваща се административна общност. Това проличава най-точно в записаните в края на XIX в. материали на С. С. Бобчев – в цяла България под *събор* се разбира както общоселското празнично веселие с кръвна жертва – *курбан*, на което присъстват всички жители, така и органа на самоуправление, състоящ се само от пълноправни мъже (правото на участие варира като долен възрастов праг от 21 до 30 години), призвани да вземат административни решения (Бобчев 1908: 121-131; 281-287). Смята се най-често, че *съборите* и в двете

⁵ Традиционният *събор* на Годеч е на Видовден, но на предишния ден – *Лисе*, се поставяли люлки за децата. В едно семейство имало 7 дъщери и всичките искали да отидат като "големите" на събора на Видовден, а не на детските забави на Лисе. Майката ги подредила до стената и наредила: "Дигайте си кошулите – коя има козицу (т. е. е окосмена) – она че иде на Видовден; коя нема козицу (т. е. е още неокосмена, *лиса*) – на Лисе." – Собствен запис от 1999 г., инф. Антон Маноилов Митов, род. 1928 г. в с. Мургащ, Годечко.

⁶ Напр. свикания от княз Борис църковно-народен събор през 893 г. или свиканите от цар Борил през 1211 г. и от цар Иван Александър през 1350 и 1359-1360 г. събори против богомилите и против жидовстващите.

им функции са наследници на народните поместни и епархийски събори, провеждани през средновековието около селските черкви и манастирите, прераснали по-късно в *панаир/панагюр* (Дроснева 1999: 415-418). Въпреки това достъпните ни публикувани материали и собствените ни теренни изследвания в Хърватска (Жумберак, Загорье, Славония), в Източна Сърбия и Западна и Централна България показват, че и днес възприемането на *събора* и сходните му празници в другите южнославянски традиции, независимо от това дали се провеждат на селския храмов празник (*prošte-nje, kirvaj, сеоска заветина, кокаланска черква*) или на друг празничен ден, се свързва с народното веселие и "сгледното" хоро на младите (сръбската *игранка* – Васић 1998: 199; Првуловић 1998: 274). Наред с развлекателно-карнавалната, изключително значение за социалното възпроизводство на различни нива играе комуникативната функция на събора. И тук сме напълно съгласни с М. Филиповић, който пише за сръбската традиция: "Добро је познато да се у нашем народу не каже "идем у цркву" него обично "идем цркви", јер много који пођу не дођу до цркве и не уђу у њу, нарочито млађи свет, него су дошли цркви ради састанка и провода." ["Знае се, че нашият народ не казва "отивам в черквата", а обикновено "отивам на черква", защото много хора, особено младите, тръгвайки и не стигат до черквата, нито влизат вътре, а се събират при черквата заради срещите и съвместното прекарване на времето"] (Филиповић 1991: 290). Именно тази функция на *събора* като общностен идентификационен маркер го прави толкова устойчив като празнично-ритуализирана форма на поведение, доживяла до наши дни, независимо от опитите за различни видове административна власт да го забрани или идеологизира⁷.

Осъзнатата необходимост от социална комуникация в рамките на локалната териториална общност довежда до интересни практики – *съборът* (и *завета*), например, е "носен" при преселване и се подновява на новото място като белег за приемственост и съхранена самоидентификация (Маринов 1981: 725; Петковић 1998: 282). *Съборът* може да бъде "продаден", както е станало в с. Шипково, Троянско, Централна България, което според преданието при голям глад в "турско време" "продало" на съседното село Калейца своя събор на Спасовден за няколко коша царевича. И днес

⁷ Срв. опитите за прехвърлянето на *събора* от деня на християнския светец, патрон на селската черква, върху възпоменателния ден на някой от местните партизани/ антифашисти или върху празничните дни на т. нар. социалистически празници. Практиката и в България, и в Югославия, изобилства от подобни примери.

от Шипково ходят на събор в Калейца за Спасовден и нямат свой⁸. *Заветина* може да се договори и "откупи", както е станало също "в турско" между съседните села Вртовац и Чуштица в Буджак, Източна Сърбия – след договорка между първенците от двете села, трите празнични дни за Петровден били разпределени така: първият и третият ще празнува Чуштица, а вторият – Вртовац⁹. И до днес на втория ден на *заветина* в Чуштица се работи като на делничен ден, а във Вртовац празнуват – това давало възможност на роднините от двете села да си гостуват взаимно¹⁰. В района на Централна Стара планина, в Дряновския Балкан, съборните дати са "разпределени" между отделните села в един и същи регион така, че всяко да има своя *сбор*, на който да се събират младите от всички околни села. Така е, например, в Дряновските села Балванци, Туркинче, Керека, Каломен, Пейна, Длъгня, Катранджии и Денчевци, разпределили помежду си дните от *Светлата Неделя* (седмичата след Великден) като дни на своите *сборове*¹¹.

Ако обобщим: подобно на излизането на младите "на цевке" в Средна Западна България в ранната утрин на Гергьовден (Христов 1999: 84), потвърдено и от материалите от Трънските села в Югославия, по обхвата на тези съвместни младежки ритуализирани игри, прикрепени най-често към общоселските празници (*събор*, *заветина* или *сеоска слава*), може да бъде очертан локалният ендогамен брачен кръг за индивида в традиционното село. Така променената гледна точка към семейно-родовите и селските общностни празници показва, че макар и еднотипни като идентификационни маркери за съответната родствена или териториална група, те имат коренно различно значение в жизнения път на индивида. И това е така, защото изборът на брачен партньор става в рамките на локалните териториални общности, но над равнището на родствения кръг. Затова в българската народна песен Стоян се хвали на майка си, че си е избрал булка (Иринчица): "...по Великден по ората, по Гергьовден по сбората" (БНТ 1962: 66).

⁸ Информатори: Чочо Спасов Дисански, р. 1939 г. в с. Шипково; Пенчо Чочев Москов, р. 1907 г. в с. Шипково, Троянско.

⁹ Информатори: Богдан Стефановић, р. 1944 г. във Вртовац, Княжевачка околия; Вукосава Милкић, р. 1934 г. във с. Вртовац; Витомир Митић, р. 1946 г. в с. Вртовац.

¹⁰ Информатор: Златко Милкић, р. 1946 г. в с. Вртовац.

¹¹ Информатори: Радка Рашкова Стойновска, р. 1916 г. в с. Керека, Дряновско; Дена Стефанова Токова, р. 1919 г. в с. Керека, Дряновско; Минчо Тодоров Джепулов, р. 1919 г. в с. Длъгня, Дряновско.

Литература

- Андреев 1979: Андреев, М. *Българското обичайно право*. София.
- Bandić 1997: Bandić, D. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd.
- Барјактаровић 1998: Барјактаровић, М. О пореклу и коренима слава. – В: *Етно-културолошки зборник*. Књ. IV, Сврљиг, 37-42.
- Бобчев 1908: Бобчев, С. *Сборник на българските юридически обичаи*. Ч. II. Държавно право. София.
- БНТ 1962: *Българско народно творчество*. Т. 7. Семейно-битови песни. София.
- Васић 1998: Васић, О. Заветина – заветина у селима Заглавка и Тимока. – В: *Етно-културолошки зборник*. Књ. IV, Сврљиг, 197-200.
- Варвунис 2001: Варвунис, М. Култ светих у грчкој традицијској култури. – В: *Култ светих на Балкану*. Лицеум 5. Крагујевац, 175-190.
- Влаховић 1998: Влаховић, П. Крсна слава и њена улога у породичном и друштвеном животу код Срба. – В: *Етно-културолошки зборник*. Књ. IV, Сврљиг, 23-32.
- Георгиева 2000: Георгиева, В. *Из миналото на Брежнишкия край*. София.
- Герлах 1976: Герлах, С. *Дневник на едно пѹтуване до Османската порта в Цариград*. София.
- Геров 1904: Геров, Н. *Речник на българския език*. Т. V, София. (фото-типно 1978)
- Грујић 1985: Грујић, Р. Црквени елементи крсне славе. – В: *О крсном имену*. Београд.
- Димитров 1990: Димитров, Д. Граовци – традиционна общностна психика. – В: *Социологически проблеми*. Кн. 3, София.
- Дроснева 1999: Дроснева, Е. Функции на събора в историческото познание. – В: *Религия и църква в България*. София, 415-422.
- Захариев 1918: Захариев, Й. *Кюстендилското краище*. – СбНУ, 32, София.
- Здравев 1998: Здравев, Г. Празничното облекување при колективното прославување на селските празници во македонското патријархално село. – В: *Етно-културолошки зборник*. Књ. IV, Сврљиг, 85-90.
- Зечевић 1973: Зечевић, С. Заветина у североисточној Србији. – В: *Гласник Етнографског музеја*. 36, Београд, 43-65.
- Ивановић-Баришић 1998: Ивановић-Баришић, М. Породична слава у Сврљишком крају. – В: *Етно-културолошки зборник*. Књ. IV, Сврљиг, 153-160.
- Крстић 2001: Крстић, Д. Обред резања колача у горњем и средњем Тимоку. – В: *Етнология*. 4, София.
- Лукић-Крстановић 2001: Лукић-Крстановић, М. Научна тумачења сабора: реч, слика, симбол. – В: *Зборник Етнографског музеја*. Београд.
- Лулева 1998: Лулева, А. Култът към стопана у българите. – В: *Етно-културолошки зборник*. Књ. IV, Сврљиг, 113-118.
- Маринов 1981: Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. – В: *Избрани произведения*. Т. I, София.
- Недељковић 1991: Недељковић, М. *Слава у Срба*. Београд.

- Pavković 1978: Pavković, N. Selo kao obredno-religijska zajednica. – В: *Etnološke sveske*, 1, Beograd.
- Петковић 1998: Петковић, М. Слава – заветина у Завојаца. – В: *Етно-културолошки зборник*. Књ. IV, Сврљиг, 281-286.
- Петковић 2000: Петковић, М. Панађур у Пироту. – В: *Пиротски зборник*, 25-26, Пирот, 209-217.
- Пешева 1960: Пешева, Р. Един старинен семеен празник. – В: *Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Стоян Романски*. София, 731-754.
- Првуловић 1998: Првуловић, Б. Заветна слава "Св. Троица" у Штитарцу код Књажевца "теченијем" XX stoleћа. – В: *Етно-културолошки зборник*. Књ. IV, Сврљиг, 271-274.
- Раковски 1988: Раковски, Г. *Съчинения*. Т. IV, София.
- Славейков 1982: Славейков, П. Р. *Съчинения*. Т. VI, София.
- Стаменова 1985: Стаменова, Ж. Родови празници и обичаи. – В: *Етно-графия на България*. Т. III, София, 139-158.
- Трънски край 1940: *Трънски край*. София.
- Филиповић 1991: Филиповић, М. *Човек меѓу људима*. Београд.
- Христов 1999: Христов, П. Момата и момъкът в българската народна култура – аспекти на предбрачното общување. – В: *Етнология*, 3, София, 62-120.
- Христов 2000-А: Христов, П. Ритуализирани форми на предбрачното общување в българската традиција. – В: *Жизнениот цикл.* София, 265-271.
- Христов 2000-Б: Христов, П. Култово обоснованата патрилинеарност – Трънскиот "свеџец". – В: *Пиротски зборник*, 25-26, Пирот, 79-88.
- Христов 2001: Христов, П. Култура и граница, култура на границата (Србската слава и/или българскиот събор). Към постановката на въпроса. – В: *The Border*. Vol. 1, DIOS, Sofia. (in press)
- Čapo Žmegač 1998: Čapo Žmegač, J. Seoska društvenost. – In: *Etnografija*. Svagdan i blagdan hrvatskoga puka. Zagreb, 251-295.

Петко ХРИСТОВ

СЕОСКИ И ПОРОДИЧНИ ПРАЗНИЦИ – ДРУШТВЕНИ МАРКЕРИ

У раду се на основу података из литературе и личних теренских истраживања анализирају општесеоски и породични ритуали (*сабор, светец, оброк, сеоска и крсна слава, заветина*) код Бугара и Срба, који су значајни за персоналну и друштвену идентификацију као део животног и породичног празничног циклуса. Учешће појединца у тим ритуалима добија значење маркера његовог припадања одговарајућој територијалној и породичној заједници. Поред изражавања социјалног статуса и престижа у оквиру друштва, овај тип празника јасно означава и егзогамни и ендогамни брачни круг појединца у традиционалном друштву.

Petko HRISTOV

RURAL AND FAMILY HOLIDAYS – SOCIAL MARKERS

The common rural and family holidays (*sabor, svetetz, obrok, village and personal slava, zavetina*) in Bulgars and Serbs which are important for social and personal identification as the part of the life holiday cycle and of the family holiday cycle are analysed in this paper basing on the relevant literature and on the personal fieldwork. The role of the individual becomes the meaning of the marker of his/her belonging to certain territorial and family community. This holiday category clearly designs both social status and social prestige and also the exogamy and the endogamy matrimonial circle of the individual in the traditional society.

КРШТЕЊЕ ОДРАСЛИХ И ДЕЦЕ У СРБИЈИ У ПОСЛЕДЊОЈ ДЕЦЕНИЈИ ДВАДЕСЕТОГ ВЕКА

На основу истраживања обављених у Београду, Бечеју и Новом Саду, учињен је покушај да се одговори на питање постоји ли промена у статусу иницијаната, односно каква је њена природа. Шири социокултурни оквир одређен је тиме што је у питању српско православно урбано становништво, а ужи у смислу подела на "активне" и "декларативне" вернике, као и добне групе деце и одраслих.

Кључне речи: крштење, православни Срби, обред прелаза.

Увод

Примање Свете тајне крштења је чин којим особа која се крштава постаје припадник хришћанске заједнице. Искуство из свакодневног живота, као и резултати добијени теренским истраживањем указују на то да су Срби који себе одређују као вернике готово у потпуности припадници Српске православне цркве. Штавише, чест је случај да испитаници у свом самоодређењу идентификују верску и етничку припадност као концепт јединственог идентитета и да такав идентитет доживљавају као појам недељив на етничку и верску компоненту.

Теренска истраживања су спроведена у Београду, Новом Саду и Бечеју у периоду од 1993. до 2000. године. Шири социокултурни оквир овом истраживању дало је српско православно урбано становништво, док се као ужи социокултурни оквири појављују тзв. декларативни и тзв. активни верници, те добне групе одраслих и деце. Предмет истраживања било је ритуализовано понашање везано за примање поменуте Свете тајне, а циљ – показати да ли постоји и каква је промена ритуалног статуса у зависности од индивидуалне припадности иницијанта ужем социокултурном контексту и добној групи.

Изнетом поставком рада имплицирао сам да циљ истраживања сврстава предмет истраживања у обреде иницијације. У савременој

антрополошкој теорији ритуала крштење је одређено и класификовано као литургички усредсређен ритуал (Humphrey and Laidlow 1994: 3, 80-81), што суштински не противречи тези о томе да је у питању иницијантски, односно обред инкорпорације (Van Gennep 1969: 63, 79)¹. Прво одређење ми је важно зато што говори о религијској суштини ритуала који овде разматрам, док друго одређење обезбеђује – заједно са првим – комплетан теоријско-методолошки оквир за то разматрање.

Проблем којим се бавим није религијски аспект крштења већ инкорпорација тог аспекта у један сасвим другачији контекст и последице које по ритуалне субјекте произлазе у зависности од њихове интерпретације таквог ритуализованог понашања. Овај ритуал, дакле, разматрам пре као део једног ширег обреда прелаза – тј. као обредни комплекс, него као сâм такав обред. Критеријум који вернике дели на "активне" и "декларативне" је да ли редовно одлазе на богослужења и да ли се у свакодневном животу придржавају неких прописаних црквених заповести или се само сматрају православним верницима и то на пример потврђују крштавањем деце, освећењем славског колача, или одласком у цркву претежно о Божићу и Ускресу². Изразом "деца" означавам сасвим малу децу, најчешће у узрасту од пола године до две године, односно у оном узрасту у коме се у нашој савременој култури крштење најчешће обавља. Израз "одрасли" означава пунолетне особе.

Обреди или фазе прелаза?

У теоријској литератури до сада је недовољно расправљена једна дискрепанција у примени теорије обреда прелаза. Наиме, док је Ван Генеп на основу појединачних примера децидирано гово-

¹ Критеријум класификације Хемфријеве и Леидлоуа полази од односа "теоријске" заснованости (односно конзистентности идеолошког система с обредном праксом) ритуала и његовог места у социокултурном контексту заједнице која га примењује, док је Ван Генепова класификација утемељена на односу између ритуалног субјекта и непосредног социокултурног захтева у културном времену и културном простору. Најмањи заједнички садржалац оба класификаторна принципа је да се ритуал посматра *као акција*. Ови принципи су, на извештајан начин, међусобно допуњујући, пошто њиховим подробнијим разматрањем можемо да дођемо до тврдње да други описује *како*, док први објашњава *зашто*.

² Дистинкција између "активних" и "декларативних" верника одговара разликовању које праве на пример Французи и франкофони Арапи између *pratiquant* и *croyant*.

рио о *обредима* прелаза, структуралистички интерпретатори његове теорије разматрали су сваки посебан обред као да се састоји од *фаза*³. У логичком смислу, са аспекта ритуалног статуса иницијанта у одређеном ритуалном тренутку, уз уважавање чињенице да је тај статус променљив, термини "обред" и "фаза" имају исто значење. Овом гледишту посебно иде на руку то што је кључни логички моменат у оба случаја тај да се статус иницијанта у првом и трећем обреду/фази разликују и међусобно, али и заједно од статуса иницијанта у другом обреду/фази (в. Жикић 1997: 94).

У функционалном смислу, међутим, можемо да направимо битну разлику између обреда прелаза и фазе (обрета) прелаза, не само зато што је фаза хијерархијски структуриран део ритуала. Основне карактеристике ритуала које називамо "прелазним" су промене друштвеног статуса, односно обележавање друштвеног развоја (најчешће) појединца у смислу демаркације културног времена и прелажења друштвених граница (Leach 1961: 132). Ван Генепова класификација обреда прелаза управо почива на квалитативном одређењу промењеног статуса. Његова подела ових обреда на ритуале сепарације, транзиције и инкорпорације заснована је на уочавању најбитније ритуалне, односно статусне последице по иницијанта. Како је сматрао да ове три поткатегорије обреда – како их је назвао – нису подједнако развијене у оквиру неког социокултурног система, или чак у оквиру неког обредног комплекса, изнео је мишљење да су на пример ритуали сепарације важнији у погребним церемонијама, ритуали транзиције у трудноћи и адопцији, а ритуали инкорпорације у свадбеном обредном комплексу (Van Gennep 1969: 11).

Ван Генепова концепција у суштини сугерише промену статуса једним обредом. Са друге стране, идеја о фазама сепарације, лиминалности (маргиналности) и агрегације у оквиру једног обреда (Leach 1961: 133-134) говори да је једним ритуалом изврше-

³ Мислим, пре свега, на Е. Лича и В. Тарнера (Victor Turner), односно на њихов утицај на прихватање и примењивање Ван Генепове теорије, који је оставио битан траг и у нашој етнологији и антропологији: в. нпр. М. Vodopija, Maturiranje kao rites de passage, *Narodna umjetnost* 13, Zagreb 1976; М. Prošić, Теоријско-hipотетички оквир за проучавање poklada као обреда прелаза, *Etnološke sveske* I, Beograd 1978; Иста, Pogrebni rituali u svetlu обреда прелаза, на примеру Stonskog primorja, *Etnološki pregled* 18, Beograd 1983; И. Ковачевић, Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала, *Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VII*, Пријеполје 1979; Исти, *Semiologija rituala*, Beograd: Prosveta – XX vek 1985, 115-142.

но више промена статуса. Разлика између "обреда" и "фазе" одатле је квалитативне природе: Ван Генеповим "обредом" врши се потпуна промена статуса, док пост-Ван Генепове "фазе" само доприносе таквој промени искључиво у функционално-семантичком односу међусобне зависности.

Разлика између "обреда" и "фазе" је, наравно, и концепцијске природе и почива на томе које ритуалне радње ћемо сматрати довољним и/или неопходним да бисмо њихов скуп сматрали ритуалом. Опасност од примене структуралистичке интерпретације теорије обреда прелаза је – а што није замерка таквој примени самој по себи – могућност задовољавања тиме да у анализи ритуала покажемо да ли је (или, евентуално, да није) у питању обред прелаза (Жикић 1997: 93-94), што због "погодности" које пружа трофазна структура може да одведе у крајност до става да су сви ритуали, у ствари, обреди прелаза (упор. Parkin 1992: 12).

Самим тим што у нашој савременој култури постоји, да кажем – додатна, ритуализација примања хришћанске Свете тајне крштења у контексту који је различит и од контекста обухваћених концептом хришћанске заједнице и од теолошког контекста самог по себи, може разматрање ове проблематике је у теоријској поставци ближе Ван Генепу него на пример Личу или Тарнеру⁴. Сâм хришћански обред крштења посматрам као део ширег ритуалног комплекса иницијације, где је социокултурна природа тог ширег ритуалног комплекса одређена оним што сам напред навео као уже социокултурне оквири. Припадност иницијанта одговарајућем социокултурном оквиру непосредно одређује природу ритуалног комплекса иницијације и начин њеног обављања. Претпоставка је да од тога зависи и постојање или непостојање промене статуса иницијанта.

Иницијанти и иницијације

Одрасле особе саме организују своје крштење договором с надлежним свештеним лицем, одабиром кума и извршавањем одређених формалних радњи⁵. Поред старања за организацијом, на иници-

⁴ Занимљиво је – а можда и парадоксално, ако то није прејак израз – да се у разматрању крштења и формално сличних му иницијантских обреда у ваневропским културама Ван Генеп најближе примакао "фазама" својих следбеника, мада, наравно, у не тако експлицитном виду: в. Van Gennep 1969: 93-96.

⁵ Распон формалних радњи креће се од задовољавања неопходних административних услова, преко набавке реквизита који су неопходни за обред (бело платно, свећа) до упућивања у то како ће сâм обред да изгледа.

јанту је да се придржава одређених упутстава добијених од свештеника или од духовника. Та упутства треба да иницијанту скрену пажњу на теолошке и, следствено, сотериолошке аспекте предстојеће иницијације: поред добијања мале духовне поуке, иницијанти треба извесно време да посте, те да науче Символ вере и Молитву Господњу (Оченаш).

Сам чин крштења обавља свештеник који посвећеника крштава "водом и Духом светим", причешћујући га вином као "крвљу Христовом" и читајући одговарајуће молитве. Иницијант поред тога што треба да следи захтеве за обављањем тражених ритуалних радњи – попут понављања прописаних вербалних формула или чињења геста крста у одговарајућим ритуалним моментима – треба да се одрекне ђавола у свим његовим видовима, што се формализује и манифестује адекватном вербалном формулом и опонашањем чина плувања ка западу⁶.

Ритуализација понашања иницијаната се наставља и након религијског ритуала крштења и у таквом понашању можемо да направимо разлику између оних који ће бити активни и оних који ће бити декларативни верници. У првом случају релевантан референтни оквир је постојање неформалне заједнице активних верника која је установљена при одређеном храму Српске православне цркве⁷, док аналогни референтни оквир у случају декларативних верника не постоји. Старији, по стажу, припадници такве заједнице углавном се први пут по крштењу новог члана срећу са њим/њом на првој следећој служби у храму у коме се окупљају. Оно шта је при таквом сусрету постало уобичајено јесте поклањање новокрштеноме различитих предмета значајних за хришћанске вернике. Поклони су са економског аспекта углавном симболичке природе, али свој значај добијају на основу теолошког контекста. Први духовни задатак новог активног верника је да се причести, најче-

⁶ По среди је класичан антрополошки пример бинарног кодирања, проистекао из одговарајуће концептуализације простора коју примењује Српска православна црква: храм је олтаром оријентисан према истоку, из чега – најуопштеније – следи исток/запад = концепт добра/концепт зла.

⁷ О овој проблематици није још подробније расправљано у нашој етнолошкој и антрополошкој литератури. Неке карактеристике ове групе – више у назнакама – дате су у Жикић 1996 и Žikić 1997b. У сваком случају, такве заједнице су заиста *неформалне* и у складу с тим и нестабилне и бројчано несталне групе у социолошком смислу. Не ради се ни о каквом виду секташког или уопште тематског удруживања, већ о неформалним групама људи који се организују у складу са тим у ком храму желе да посећују богослужења и са којим људима да се друже након њих.

шће о првом следећем великом празнику, тј. након једног од четири вишедневна поста. Нови активни верник је, истовремено, редован на свим службама у храму који посећује. Код декларативних верника након обреда крштења не постоје посебне радње међу којима би могли да се уоче, опишу и објасне посебни ритуализовани моменти. Њихов свакодневни живот, такође, не трпи промене у смислу социјализације или културних преференција⁸.

Када је у питању крштавање деце, формална подударност са обрасцем који важи за крштавање одраслих је, наравно, у самом хришћанском ритуалу примања ове Свете тајне, уз напомену да одређене ритуалне радње (одрицање од сатане, плување, чињење крста и сл.) уместо детета чини кум; у случају деце припремне радње занемарујем пошто иницијант није ни субјекат ни објекат ових радњи – за њега то морају да обаве одрасли и због свог узраста иницијант не може да добије ни духовну припрему ни подuku о предстојећем ритуалу.

Слично као када су у питању одрасли, постоје битне разлике између деце активних и деце декларативних верника у ритуализацији онога шта се дешава по окончању религијског обреда. Активни верници најчешће приређују малу чaст у порти или у службеној просторији храма у коме је дете крштено, непосредно по обављању тог ритуала. Крштењу деце декларативних верника најчешће присуствује већи број сродника различитог степена сродства, а неретко и пријатељи, и по обављању религијског обреда за све њих приређује се ручак. Свечаност овог ручка огледа се у структури јела која одговара оној славског, а некада и свадбеног ручка, у здравицама кума и оца и/или деде детета, али и у стварању атмосфере пуштањем музике, или чак и певањем. Детету се доносе поклони и, за разлику од осталих овде разматраних образаца, једино овај изискује од својих учесника свечану одећу.

Промене статуса

На основу изнете дескрипције може да се представи општи модел крштења који сугерише три, у суштини контекстуално различита, комплекса ритуализованих радњи: припрема за крштење, религијски обред крштавања, агрегативне радње⁹. Ова три ком-

⁸ Многи од њих као разлог своје одлуке да се крсте налазе у већ помињаној "компатибилности" верског и националног идентитета.

⁹ Могао би, наравно, да се стави приговор оправданости посматрања одређеног понашања као ритуализованог и од њега се браним Винтроповим критеријумима за одређивање неког (мито)логички кохерентног скупа по-

плекса ритуализованог понашања, као што се из дескрипције видело, нису једнако заступљени у сва четири представљена образа. Стање је најлакше анализирати када се постави идеалтипска схема ритуализованих радњи везаних за крштење за сваку од група испитаника понаособ и када се размотре све три групе ритуализованих радњи.

Активни верници: пролазе кроз припремне радње административног и духовног типа, подвргавају се крштењу, бивају примљени у неформалну, просторно оријентисану заједницу истомишљеника. Деца активних верника: подвргавају се крштењу. Декларативни верници: пролазе кроз припремне радње административног и духовног типа, подвргавају се крштењу. Деца декларативних верника: подвргавају се крштењу, обележава се њихово формално увођење у духовно-културни контекст коме припада њихова породица.

Припремне радње: почетком читавог ритуала крштења можемо да сматрамо сâму одлуку особе да приступи овом обреду. У том смислу може да се говори о почетку њеног одвајања од заједнице непосвећених и од социокултурног оквира који није заснован на теолошком и сотериолошком доживљавању живота и стварности. Административне радње су ритуализоване самом својом прописаности, обавезношћу, последичношћу и редоследом (в. Ковачевић 2001: 81). Духовна припрема је религијског карактера и она има особине сепарације¹⁰ по томе што се примањем духовне поуке иницијанти припремају на могуће "ослобађање" од материјалног света и партиципацију у духовном; подвргавање краткотрајном посту можемо да сматрамо елементом обреда транзиције. Одабирање кума и учење Символа вере и Молитве Господње су споне између административних и духовних радњи: у формално-правном смислу, баш као и у идеацијском, немогуће је обавити крштење без кума, али и без "доказа" о решености на приступање тој Светој тајни и усвајања "неопходног минимума" хришћанске духовне праксе. Одабирање кума и вербализовање хришћанске декларисаности истовремено имају и елементе инкорпоративних обреда: ови поступци сугеришу да иницијант "само што није" постао пуноправан члан заједнице, односно да је ритуализација по-

ступака као ритуала који кажу да такво понашање треба да буде и/или формализовано, друштвено прописано, симболичко (Winthrop 1991: 241).

¹⁰ Пошто предмет истраживања посматрам *као* да се састоји од више обреда, а не као један обред, не користим структуралистичку терминологију која употребљава изразе "фаза сепарације/лиминалности/агрегације", већ Ван Генепову која говори о обредима са преовлађујућим елементима сепарације, транзиције и инкорпорације (упор. Van Gennep 1969: 11).

нашања одмакла од почетка и да преостаје завршни чин обреда којим ће се то до краја обавити – сâмо посвећење.

Религијски обред крштења: иницијант може да му приступи тек ако је обавио све захтеване припремне радње. Одрицање од ђавола је елемент сепарације и оно може да се тумачи и као одвајање од материјалног у стремљењу ка духовном. Слушање читања ритуално пригодних одломака из Светог писма је елемент транзиције, пошто су у питању ритуалне радње које се понављају у сваком православном хришћанском богослужењу, али овај пут њима присуствује особа чији статус је још увек у фази "промене" од непосвећеног, тј. некрштеног ка посвећеном, тј. крштеном. Напокон, сâм чин крштења је ритуална радња која инкорпорира иницијанта у заједницу хришћанских верника, у овом случају Српске православне цркве. У религијском смислу, овим чином је обављена промена статуса иницијанта из стања непосвећености у стање посвећености.

Агрегативне радње: иницијант јесте инкорпориран у нову заједницу али му предстоји, иако сасвим неформална ништа мање ритуализована, инкорпорација у својеврсну микрозаједницу у оквиру ње. Уочени обрасци свих ритуализованих радњи управо овде показују највећу разлику: а) активни верници – примање поклона је елемент инкорпорације, баш као и причест, док је редовно присуство на литургијама елемент транзиције. Примање поклона од по стажу старијих чланова заједнице обележава у социокултурном смислу промену која је извршена у религијском смислу: нови члан заједнице не дели само иста религијска уверења, већ "тврди" да ће начин свог живота прилагодити тим уверењима. Прво причешћивање након крштења доказује духовну зрелост бившег иницијанта и означава његово укључивање у православну хришћанску верску праксу. Са друге стране, свако учешће на литургији је транзиција у духовном смислу у циљу побољшања духовног статуса верника (упор. Leach 1973: 52-56) – ово стање "побољшаног статуса" је привремено, циклично и изискује понављање, одакле његов транзитивни карактер; б) Деца активних верника – с обзиром на узраст, односно на непостојање измене у идеацијском систему и начину живота иницијанта након крштења у односу на стање пре њега, чâст коју чине родитељи детета које је крштено је обележавање увођења детета и у социокултурну и у духовну заједницу и као такво је елемент инкорпорације. Деца не мењају своја начела и свој начин живота – она се уводе у то; в) Декларативни верници – одсуство ритуализованих радњи након завршетка обреда крштења; г) Деца декларативних верника – слично као када су у питању припремне радње – нису непосредни учесници у смислу иницијаната у свим овим

ритуализованим радњама. Случај ипак узимам у обзир пошто се овај образац разликује од осталих представљених по елаборираниости у контексту сасвим различитом и од религијског контекста сâмог обреда крштења и од формално-правног контекста дела припремних радњи, а логички је потпуно плаузабилан са осталим деловима читавог комплекса ритуализованих радњи везаних за крштење. Контекст овог обрасца је у домену породичне ритуалности. Ритуализација је структурирана око класичног елемента инкорпорације или агрегације, заједничког обеда, чија значењска ритуална одредница је да су му учесници родбина и кум детета. Још један такав елемент је свечана одећа свих учесника. Као и у случају активних верника, примање поклона обележава у социокултурном смислу промену која је извршена у религијском али, наравно, не на исти начин: у овом случају акценат је на социокултурном. Религијско је у овом случају предуслов социокултурног и због тога ову радњу означавам као елемент транзиције.

Као што је то чест случај, дијахрона и логичка структура обреда (комплекса ритуализованих радњи) се не поклапају, али због ограниченог обима овог излагања и његовог конкретног циља нећу се упуштати у њихову даљу анализу; оно шта је о њима речено служи као експланаторни материјал тог циља, односно показивања ритуалне промене у статусу иницијаната у зависности од ужих социокултурних оквира/добних група.

Активни верници: пролазе кроз ритуалне радње са елементима сепарације, транзиције и инкорпорације у сва три именована дела обредног комплекса. Декларативни верници: пролазе кроз ритуалне радње са елементима сепарације, транзиције и инкорпорације у прва два дела обредног комплекса. Деца активних верника: пролазе кроз ритуалне радње са елементима сепарације, транзиције и инкорпорације само у другом делу овог обредног комплекса, тј. у сâмом обреду крштења. Деца декларативних верника: пролазе кроз ритуалне радње с елементима сепарације, транзиције и инкорпорације у другом делу овог обредног комплекса и кроз ритуалне радње с елементима транзиције и инкорпорације у хронолошки последњем делу обредног комплекса.

Иницијанти из три од четири разматране категорије заправо пролазе кроз вишеструке обреде прелаза у оквиру обредног комплекса ритуализованих радњи који на први поглед изгледа као јединствен обред прелаза. Оно шта им је заједничко и шта је логичка основа читавом комплексу је, наравно, хришћански обред крштења. Овим обредом иницијант, наравно, постаје хришћанин. Ритуална промена "претворила" је некрштеног у крштеног, непо-

свећеног у посвећеног, неприпадника у припадника цркве. Не може, међутим, било која непосвећена, некрштена особа да сâмом својом одлуком аутоматски доспе до обредног чина крштења; припремним радњама се верификује таква одлука. Циљ "прелаза" или промене статуса који се њима обавља је установљивање особе као кандидата, тј. иницијанта. Овим будући припадник цркве уопште добија мериторан статус у односу на његову жељу за укључивањем у ту верску заједницу. Пре доношења одлуке о сопственом крштењу и приступања припремним радњама, особа, у суштини, нема никакав статус у односу на заједницу којој жели да се прикључи. Термини "непосвећен", "некрштен", "неприпадник" су, у ствари оперативни термини који имају одређено аналитичко значење за етнологе и антропологе, али не увек и за људе и културе које они проучавају¹¹; "Ми" је, по правилу, мање или више прецизно, увек дефинисано, док је "Они" категорија која је као таква јасна само етнологима и антрополозима – у пракси су "Они" сви који нису "Ми". Тако је у случају припремних радњи у обредном комплексу везаном за крштење "промена" статуса у ствари добијање статуса – статуса иницијанта. У светлу тога, промена статуса која се обавља чином крштења је из статуса кандидата за крштење у статус крштеног, тј. из статуса кандидата за припадност заједници у статус припадника заједнице.

Уочљиво је да ово важи за добне групе одраслих. Разлог томе је што се хришћанином доктринарно постаје или сопственом одлуком одрасле особе или крштењем у хришћанској породици. У првом случају је, дакле, неопходна ритуална логичка консеквентност која неприпадника "претвара" у кандидата за припадника, а потом и у припадника са аспекта постојања претходног животног искуства и начина живота будућег иницијанта. У другом случају ово није потребно, не само из логичког разлога узраста детета, већ и због сâме хришћанске доктрине да децу треба крштавати и причешћивати, заснованој на Исусовим речима пренетим тзв. синоптичким Јеванђељима (Матеј 19: 3-4, Марко 10: 13-16, Лука 18: 15-17).

Док су припремне радње и обред крштења плод контекста који могу да се означе као *нормативни*, у смислу да је њихова обичајност регулисана формално-правно и да може да се пронађе и у писаном облику, агрегативне радње у истом смислу могу да се означе као *фолклоризоване* (Жикић 1996: 124), пошто долазе "одоздо",

¹¹ Подсетићу на Личов став да је "концепт човека" "локална представа о себи", односно да одговара појму "људи као ми", из чега често може да се извуче да се у одређеним културно-историјско-географским контекстима странци уопште не убрајају у људска бића (Leach 1982: 58, 60).

из (савремене) народне културе и нису формално етаблиране¹². Статуси чије се промене верификују овим радњама су "ствар" само оних који те радње примењују. Контекст у коме се ово одвија је у потпуности не-религијски.

Када су у питању активни верници агрегативне радње имају сврху да новокрштеног промовишу и у "овоземаљском" смислу, односно као припадника неформалне заједнице са којом се одлучио да сабира своје молитве. Његов духовни статус се овим не мења у односу на претходно достигнути статус кроз припремне радње и обред крштења, али из тог статуса произлази његов социокултурни статус. Поставши хришћанин, новокрштени има избор да се определи за активну хришћанску верску праксу или за начелно усвајање хришћанског учења и повремену верску праксу. У суштини, ради се о разлици између активних и декларативних верника. Прво би требало да подразумева и корениту промену у дотадашњем начину живота у складу са хришћанским учењем, што у социокултурном смислу значи крајње опредељење за заснивање породице или за замонашењем. Духовна промена статуса узрокује социокултурну; то се постиже редовним присуством на богослужењима и примањем Свете тајне причести недуго након крштења. Тиме се социокултурни статус унапређује из "верника" у "активног верника", односно из "хришћанина" у хришћанина, тј. верификована је промена од особе која "у начелу прихвата" веру у особу која "потпуно прихвата" веру, или како се у тим круговима каже – "која је у вери".

У случају деце активних верника мало пре описана промена статуса не постоји, пошто деца присуствују богослужењима уз своје родитеље. Постојање извесних агрегативних радњи у овом случају може да се сагледа као социокултурна потврда религијске инкорпорације пошто, како сам већ изнео, код деце не постоји промена у животним начелима и начину живота; њихова религијска иницијација је истовремено и социокултурна и могуће је да агрегативне радње у овом обрасцу представљају само формални пандан таквим радњама у случају обрасца активних верника.

На сличан начин може да се објасни и непостојање агрегативних радњи у случају декларативних верника. Промена статуса која се у овом случају врши је чисто религијске природе и нема никаквог утицаја на њихов свакодневни живот, односно на социокултурни оквир коме припадају. Када су, међутим, у питању деца де-

¹² Овом приликом нећу се, наравно, задржавати на питањима порекла и развоја ни таквих појава уопште, ни овог феномена конкретно.

кларативних верника, присуство агрегативних радњи има сличну последицу као и у случају активних верника: њихов смисао је такође у социокултурном потврђивању религијске промене, само је, наравно, другачији социокултурни оквир. У овом случају је од важности контекст породичне ритуализације. Пошто обредом крштења дете достиже религијски статус који имају и његови родитељи и – најчешће – сродници, тиме се, да тако кажем, стичу услови и за његово увођење у основну социокултурну заједницу – породичну. Међутим, промена статуса заправо и не постоји у правом смислу: дете је члан своје породице сâмим рођењем. Смисао агрегативних радњи у овом обрасцу је у потврђивању идентитета са великим И социокултурног оквира коме дете и његова породица припадају. Припадност Српској православној цркви и начелно прихватање њених учења уз ограничену религијску праксу су битан део тог идентитета и, што је можда најважније, та пракса се спроводи углавном у породичним оквирима. Промену статуса у овом случају зато треба посматрати као додавање последњег дела мозаику: крштењем дете задобија – у том животном тренутку – недостајући део идентитета своје непосредне Ми-групе, тј. породице и то онај који сâма породица не може да му пружи без интервенције са стране. Ради се, дакле, о социокултурној верификацији извршене "допуне" статуса детета, односно о завршетку његове иницијантске фазе у сопствену Ми-групу. Отуда ове радње немају елементе сепарације, пошто не постоји ритуално-логичко одвајање од претходног стања, тј. статуса.

Закључак

У нашој савременој култури ритуализација радњи везаних за крштење није ограничена само на религијски обред крштења; можемо да говоримо о три групације таквих радњи – које из опреза избегавамо да назовем обредима – припремним, сâмом крштењу и агрегативним радњама, из ког разлога читаву ту ритуализацију називам обредним комплексом везаним за крштење уз контекстуалну ограду да се ради о нашој савременој урбаној култури. Логичко ритуално средиште овог комплекса је, наравно, црквени обред крштења. Остала два дела овог комплекса имају различите ритуалне последице за иницијанте сврстане у активне и декларативне вернике, односно у децу активних и децу декларативних верника. Та различитост произлази из социокултурних оквира којима припадају активни и декларативни верници, док сâм обред крштења функционише као ритуална иницијална каписла.

Док се обредом крштења мења статус свих иницијаната из некрштених у крштене, односно из неприпадника у припаднике Српске православне цркве, припремне радње мењају статус иницијаната из добне групе одраслих из непосвећеног, духовно "непостојећег" у статус иницијаната, тј. оних који се спремају да завреде икакав духовни статус. Као што сам их уосталом и именовао, ове радње су ритуално-логички предуслов за приступање обреду крштења. Агрегативне радње припадају другачијем контексту у односу на претходна два дела ритуалног комплекса. Оне су нерелигијске, иако ритуално-логички произлазе из промене статуса која је извршена обредом крштења. Од осталог дела ритуалног комплекса се разликују и по томе што нису нормативне, већ фолклоризоване, односно што за њих ритуалну надлежност има иницијантова социокултурна заједница. Ове радње имају посебан значај само за активне вернике и за децу декларативних верника, пошто се њима врши потпуна инкорпорација бивших иницијаната у одређену социокултурну групу.

Смисао постојања накнадне, фолклоризоване ритуализације је у социокултурном потврђивању промене религијског статуса, с тим што се у случају активних верника ради о постојању промене статуса из "верника" у "активног верника" у одговарајућем контексту, а у случају деце декларативних верника о "допуни" статуса члана непосредне Ми-групе. У питању је, заправо, разлика између заједнице појединаца и социолошки формалније заједнице попут породице, односно ритуализовања које оне спроводе у складу са оним шта сматрају да је темељ одговарајућег социокултурног оквира или – да тако кажемо – начелâ у складу са којима његови припадници организују свој живот.

Референце:

- Библија или Свето писмо Старога и Новог завета* (1974), Београд: Библијско друштво (превод Новог завета Вук Стефановић Караџић)
- Humphrey, Caroline and Laidlow, James (1994), *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford: Clarendon Press
- Ковачевић, Иван (2001), Хијерархијски ритуал улажења, *Семиологија мита и ритуала* II, Београд: Српски генеалогски центар, Етнолошка библиотека књ. 4
- Leach, Edmund R. (1961), *Rethinking Anthropology*, London: The Athlone Press
- Leach, Edmund R. (1973), Structuralism in Social Anthropology, in D. Robey (ed.), *Structuralism. An Introduction*, Oxford: Clarendon Press

- Leach, Edmund R. (1982), *Social Anthropology*, Glasgow: Fontana
- Parkin, David (1992), Ritual as Spatial Direction and Bodily Division, in Daniel de Coppet (ed.), *Understanding Rituals*, London: Routledge
- Van Gennep, Arnold (1969), *The Rites of Passage*, Chicago: Chicago University Press (orig. *Les rites de passage*, Paris 1908)
- Winthrop, Robert H. (1991), *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*, Westport, CT: Greenwood Press
- Жикић, Бојан (1996), Природа и функција народног стваралаштва – етноантрополошки аспект, *ГЕИ САНУ* XLV
- Жикић, Бојан (1997), *Антропологија Едмунда Лича*, Београд: ПИ ЕИ САНУ 43
- Žikić, Bojan (1997b), Tradicionalna srpska muzika – od poruke do stava, *Zbornik Međunarodnog festivala folklora Vršачki venac 2*

Боян ЖИКИЧ

КРЪЩЕНОТО НА ДЕЦА И ВЪЗРАСТНИ В СЪРБИЈА ПРЕЗ ПОСЛЕДНОТО ДЕСЕТИЛЕТИЕ НА XX ВЕК

Въз основа на изследвания, проведени в Белград, Бечей и Нови Сад, в работата е направен опит да се отговори на въпроса съществува ли промяна в статуса на иницианта и каква е нейната същност. По-широката социокултурна рамка се определя от това, че се фокусира върху сръбското православно градско население, а по-тясната – от подялбата на "активни" и "декларативни" вярващи, както и от възрастовите групи на деца и възрастни.

Bojan ŽIKIĆ

ADULT AND INFANT BAPTISM IN SERBIA DURING THE LAST DECADE OF 20TH CENTURY

This paper presents the attempt of answering the question if there is a change of the initiants' status and what is the nature of such change, based on the fieldwork done in Belgrade, Novi Sad and Bečej. The broader sociocultural frame is orientated by Serbian urban Orthodox population, and the narrow one by the distinction between the "active" worshippers and the "declarative" ones, as well by the age groups of adults and infants.

СИРОТИШТЕ КАО ПРИМЕР ДЕРЕГУЛАЦИЈЕ ОБИЧАЈА ЖИВОТНОГ ЦИКЛУСА – ПЕРИОД КРИЗЕ

Оснивање домова за нахочад и сирочиће повезано је са читавим низом односа и представа у друштву. У овом раду се разматра: настанак сиротишта; амбивалентне представе о ванбрачној деци; однос традиционалног друштва према родилји копилета; чедоморство; веровања о судбини душе некрштеног детета. Старање државе о ванбрачној деци, нахочади и сирочади у Србији у последња два века. Криза-рат, силовање, сирочад.

Кључне речи: сиротиште, нахоче, жена, копиле, рат.

Крајем децембра 2000. године "Политика" је објавила да је у Бечу отворено прихватилиште, сиротиште, за бебе. Оно се налази близу главне аутобуске и железничке станице и повезано је с болницом. Мајка која хоће да остави новорођенче спушта га кроз један отвор и оно пада на меки креветац, "гнездо за бебе", а његова тежина укључује сензоре који се оглашавају као звоно у некој просторији болнице тако да особље зна да треба да дође и узме бебу. Мајка може да узме отисак детиње руке и ноге и да на основу тога, ако се предомисли, у року од 8 недеља, дође по своје дете. Такво остављање детета не подлеже законским санкцијама за небригу о деци које су у Аустрији веома строге.¹

Та вест ме је подсетила да сам трагајући за грађом о средњовековној заклетви наишла на податак да је Законом од 9. фебруара 1432. године дубровачко Велико Вијеће основало "једну од првих болница у Европи за примање и прихрану стопрв рођене дјеце, која би се тадар често из сиромаштва или из срамоте изложила." Тиме "хоће те несретне створове, осуђене више пута умриети брез крштења, оживити, те умножити синове католичкој вјери, ..." ²

¹ *Плач из гнезда за бебе*, Политика, 23. децембар 2000. пренесено из Die Presse (Беч).

² K. Vojnović, *Sudbeni ustroj republike dubrovačke*, Rad JAZU CVIII, Zagreb 1892, 119 (о сирочади 119-121).

На тој седници Велико Вијеће за "Болницу милосрђа" "одређује кућу, која је својина државе, лежећу на плаци (на тргу) ... С једне и с друге стране куће има бити рота³ на коју ће се ставити изложена дјеца.

... Три властела равнатеља болнице примити ће дјецу из роте, дати ће их крстити те изручити дојкама. Дјеца ће бити хранена кроз шест година. Буду ли родитељи под заклетвом тражили на траг своје дјете, поврати ће им се урачунавши 10 ипп на годину, а и мање по њиховом имовном стању, а и ништа ако су убоги. Буду ли достала средства, – равнатељи ће настојати женску дјецу удати кад дођу на године, те им дати 50 ипп за прђију (мираз). Дјеца хранена у болници имаду бити обучена у бјелој вуни, а на хаљинама с трага и с преда бити ће извезена голуница од свите у знак милосрђа."⁴

Истовремено се одлучује "да не би нико био заприечен или сметен кад би ставио дјете на роту, удара се педепса од два мјесеца тамнице против свакому који би истражио, запитао или препричи другога да носи дјецу на роту ..."⁵

Премда Дубровчани истичу да је њихово сиротиште "међу првима у Европи" морамо упозорити да се то односи на Западну Европу, јер се поуздано зна да у Византији већ од средине V века постоје сиротишта. У Византији је прихваћен Киновски, и од св. Теодора Студита усавршени, облик монаштва који се бавио добротворством,⁶ тако да су извесна сиротишта била при манастирима, али било је и државних. Деца су живела у сиротиштима све док не би стасала за брак.

³ Рота овде значи точак, коло. У ствари то је посебна конструкција: на средишњи део врата монтиран је ротирајући цилиндар с отвором (на својој бочној страни). Кроз тај отвор се стави дете у цилиндар који се затим окрене и тако отвор са дететом буде с друге стране врата. Повлачењем врпце активира се звоно у просторији чиновника и њиме се оглашава да је стављено дете на роту. Рота се помиње и као коло среће или то чак судбине.

⁴ К. Војновић, н. д., 120. О финансирању ове установе, нарочито у XV и XVI веку види и: К. Војновић, *Državni rizničari republike Dubrovačke*, Rad JAZU CXXVII, Zagreb 1896, 18 и 67-68 напомена 55.

⁵ Исто, 121.

⁶ Види: Димитри Оболенски, *Византијски комонвелт*, Просвета, Београд 1996, 352.

"Институција уско повезана са сиротиштем ... био је "брефотрофеон", дом за нахочад, тј. прихватилиште највероватније намењено деци рођеној ван брака ..."⁷

Према Јустинијановој новели (одредби), орфантроф,⁸ управник свих сиротишта како у Цариграду тако и у унутрашњости, бринуо је "о дечацима и девојчицама који нису имали ни имовине ни родитеље"⁹. Управљао је и имовином сиротишта, која је обично била велика, и коју је држава помагала тако што ју је ослобађала пореза. Закони у вези с тим указују да ове институције за напуштену децу нису биле ретке."¹⁰ Деца која су остала без родитеља, као и њихова имовина, такође су поверавани на бригу орфантрофу, тако да је он вршио и улогу татора.¹¹

Устројавајући Српску православну цркву, св. Сава је користио варијацију студичких правила Цариграда,¹² па премда нисмо успели да нађемо податке, можемо претпоставити да су у оквиру добротинитељских делатности српских манастира, бар спорадично, била збрињавана и сиротна деца.¹³

У забележеном образложењу за отварање дубровачког сиротишта, "Болница милосрђа", наведени су основни елементи везани за проблем нежељене деце. У поменутом запису наглашава се да родитељи напуштају дете или због сиромаштва или због срамоте.

Свакако, ту се мисли на појединачне случајеве сиромаштва. И стварно, страх породице од много уста, а мало хране, је од најранијих времена повезан са абортусима и чедоморствима.

⁷ Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1968, 248; Исто, 15.

⁸ Орфантрофи су били уважене, духовне или световне личности. Претпоставља се да је први орфантроф био св. Зотикос, савременик Константиса (337-361), и оснивач истоименог сиротишта. Сам термин се први пут помиње у новели Леа I, 469. године. За владавине Јована VI Кантакузена, (1347-1354) или непосредно после ње, најзначајније сиротиште св. Павла више не постоји, а функција орфантрофа је угашена. Види: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford 1991. vol. 3, под *orphanotrophos*.

⁹ Demetrios J. Constantelos, н. д., 15.

¹⁰ Исто, 248.

¹¹ Исто, 241 и 251.

¹² Види: Д. Оболенски, н. д., 358 и 359.

¹³ Синтагма "сиротна деца" означава истовремено и сирочад (тј. децу којој су родитељи умрли) и напуштену или остављену децу; блиска је по значењу данас коришћеној фрази "деца без родитељског старања".

А реална спознаја глади услед недостатка хране у широј заједници резултирала је страхом од пренасељености. Тај страх од пренасељености пратио је човечанство од почетка цивилизације до данас. Ми се овде нећемо детаљније бавити проблематиком како су људи у разним периодима покушавали да реше тај проблем. Ипак, морамо поменути да је он често повезиван с инфантицидом (абортусом и чедоморством). У раној историји убијање деце, које је, по правилу, ритуализовано и повезивано са светим, јер се тицало добробити целе заједнице,¹⁴ било је тренутно и брутално решавање проблема. У антици, у Грчкој и Риму, чедоморство поприма и нешто блажи облик у "излагању" детета, коме се тако даје, ако га неко нађе и прихвати, потенцијална шанса да преживи. Међутим, у касној антици сâм обичај излагања деце често губи везу са популационим проблемом, већ постаје израз друштвене климе и егоизма родитеља. Напоменимо да су много чешће излагана женска деца што је, по неким, резултирало дисбалансом полова, и довело саме те нације у опасност.

Хришћанство, вероватно свесно опасности од пренасељености, том проблему приступа на један нови, сасвим другачији начин. Сматрајући да је човек од свог зачетка Божје биће, оно се оштро супротставља абортусу и убијању новорођенчади, називајући ове поступке, сходно својим схватањима, једним именом – чедоморство и изједначава их с убиством.

Постављајући да је човечији живот од самог свог зачетка дар сâмог Бога и да га нико не сме некажњено уништити,¹⁵ оно покушава да створи такву климу да до стварања живота може доћи само по одређеним правилима. Хришћанство покушава да каналише људску сексуалност. То чини на разне начине: повезује првотни грех и истеривање из раја са сексуалношћу, фаворизује чедност, или прописује дуге периоде сексуалне апстиненције у браку. Означавајући сексуалност, сем под одређеним условима, за грех хришћанство додаје још једну димензију строгим друштвеним нормама. У католичанству се, под утицајем учења св. Августина, наглашавало да је сексуална жеља грешна, да телесна љубав не треба да служи за задовољство, ни у моногамном браку, него само за рађање деце. Св. Августин је своје ставове изводио из приче о Адаму и Еви, па су тако, по њему и деца од свог зачетка заражена првотним, прародитељским, грехом од кога се осло-

¹⁴ Види: W. G. Sumner, *Folk-ways*, Mentor book, New York 1960, 269.

¹⁵ Stenli Harakas, *Pravoslavno viđenje abortusa*, у: *Sveinja života i čedomorstvo*, Zbornik, Cetinje 1995, 32.

бађају крштењем.¹⁶ У православљу се, у оквиру Свете тајне брака, саветује "узрастање" у љубави како духовној тако и телесној, јер се "у његовим учењима дух и тело сматрају творевинама Божанског промисла".¹⁷ Наравно, приликом поста саветује се уздржавање не само у храни већ и у телесној љубави.

Али то се односи на брачну љубав. Телесна љубав ван брака је блуд, а жена која је упражњава је блудница и грешница, презрена и обележена.

Међутим, однос према ванбрачној деци је двојак. Најчешће је такво дете презрено и називано – копиле. Насупрот томе, од давнина је познато веровање у могућност зачећа жене и бога, као нпр. у случају Рее-Силвије, мајке Ромула и Рема. И само хришћанство се заснива на једној таквој представи. У нашој народној традицији верује се у могућност полног односа између људи и митских бића, вила и змајева па и вампира. За децу насталу из тог односа, ванбрачну, верује се да су обдарена натприродним особинама и натприродном снагом.¹⁸

Друштвене норме и санкције су и раније под утицајем патријархата, а са хришћанством још више, погађале жене, јер је њихов сексуални преступ бивао видљив. Сматрао се за грех и срамоту која није погађала само њих, већ и њихову породицу. Девојке "преступнице" су бојкотоване, смањена им је могућност удаје, а самим тим угрожен им је и друштвени статус. Богишић наводи да је, на пример, у Конавлима, девојка која је родила ванбрачно дете "морала носити хондељ као и удате жене, ... само без игала које ресе хондељ, и мјесто бијеле ките, која је на хондељу жене удате, носила је шарену"¹⁹ и тако је тим детаљем остајала заувек обележена.

Све те прокламоване норме, религијске и друштвене, имале су за циљ да предупредe незаконита зачећа и рађање ванбрачне деце. Међутим, живот иде својим токовима и незаконите деце је било. А из страха, првенствено од друштвених санкција, многе девојке су се одлучивале на чедоморство.

¹⁶ Види: Е. Plegejs. *Adam, Eva i zmija*, Rad, Beograd 1996.

¹⁷ Александра Павићевић, *Народни и црквени брак у српском сеоском друштву*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 46, Београд 2000, 27-28; види и: *Православни брак и породица*, Зборник, Цетиње 1995, 127.

¹⁸ Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, II допуњено издање, Београд 1998, под ванбрачно дете.

¹⁹ V. Bogišić, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja Južnih Slavena*, Zagreb 1874, 632.

У покушају да реши проблем чедоморства и "излагане" деце црква ради на два плана.

Ванбрачно рођену децу најчешће убијају одмах након рођења, без увођења детета у породични и религијски култ, што је донекле разумљиво, јер се на тај начин покушава негирати и само постојање детета. "Црква уводи мистични религијски елеменат"²⁰ упозоравајући да та некрштена деца, иако невини по себи, немају приступ рају. У католичанству се нарочито инсистира на томе да она, без крштења, нису ослобођена прародитељског греха и зато њихове душе бораве у лимбу, (касније, кад настаје појам чистишта, бораве у њему), простору који није ни рај ни пакао, где нема патње, али ни блаженства. Православље се о том проблему не изјашњава, и више говори о оној страни судбине родитеља чијом је небригом дете умрло.²¹ Ово схватање да је некрштеном детету ускраћен боравак у рају, погађало је и родитеље брачне деце, и то деце која су спонтано побачена, мртво рођена или умрла непосредно по рођењу.²²

Други вид борбе против чедоморства је отварање домова за нахочад.

Писци у XIX и почетком XX века представљају Србију као земљу у којој владају строге патријархалне норме и високи морал. Но питање је колико је та представа истинита. Тако Вук Караџић у свом "Описанију Србије"²³ помиње да су Турци пред крај своје владавине наметнули две врсте глоба: "крварину" и "глобу за ванбрачно дете које девојка роди", али напомиње да се то ретко догађало. Та казна је постала отуда, каже он, "што су се таква деца обично мртва налазила, 'али се после није питало је ли дијете живо или мртво'" А како у свом изванредном раду "Насиље над женама и сексуални морал: потиснута повест устаничког доба у Србији" истиче Драгана Антонијевић: "Не уводе се глобе, нити се законом забрањује нешто што је тек усамљена или спорадична појава."²⁴

²⁰ W. G. Sumner, н. д., 275.

²¹ Види: Jane Baun, *The Fate of Babies Dying before Baptism in Byzantium*, Study in Church History, 31, 1994, 115; и Thimothy Ware, *The Orthodox Church*, Pingvin books, 1963, 229.

²² Žan Delimo, *Greh i strah*, I-II, Novi Sad.

²³ Вук Стефановић Караџић, *Описаније Србије*, Београд 1989, 12.

²⁴ Драгана Антонијевић, *Насиље над женама и сексуални морал: потиснута повест устаничког доба у Србији*, Гласник ЕИ САНУ XLVII, 1998 65-78, 67. Подаци који се односе на устанички и непосредни посту-станички период преузети су из овог рада.

У ствари и постојање одређених веровања указују да рађање ванбрачне деце и чедоморство није била непозната појава. У Западној Србији се сматрало да ће на село у коме је девојка родила ванбрачно дете ударити град те године.²⁵ У Тимочној Крајини се веровало да ће, уколико мајка убијено ванбрачно дете закопа поред обале реке "вода стално подривати то место и биће честих поплава у крају, све док не избаци на површину тело усмрћеног детета." У Сврљигу, су такође веровали да ће тај грех изазвати поплаве и град.²⁶

Такво гледиште да је сеоска заједница одговорна, и може бити кажњена, за дела сваког свог појединца и за збивања на свом атару, познато је из Душановог законика у који је, вероватно, ушло из обичајног права. Парадоксално је то што сеоска друштвена заједница, својим прокламовањем и својим односом према "преступници" покушава да спречи да до преступа дође, али, с друге стране, баш тим својим односом презрења и бојкота "преступнице" буди у њој страх и жељу да преступ прикрије, а то може само уклањањем детета, тј. чедоморством. Тако имамо да један исти механизам спречава преступ, а иницира злочин.

"До дахијске управе чини се да су се Турци држали подаље од српског села" али од 1802. било је пуно обешчашћивања српских жена и то јавно. Међутим, о тим женама нема записа као што је онај Никите Хонијата везан за улазак крсташа у "царицу градова", Цариград, 1204. године. Он је забележио "како су многи на коњима носили жене које су силовали крсташи, умотавши неке од њих у широке огртаче и везавши им умршене увојке и расчупану косу у један смотуљак позади."²⁷ Нема ни речи како се у том периоду кризе односило према силованој жени или девојци и шта је бивало са децом зачетом приликом силовања.

У устаничком периоду бивало је и даље отмице девојака, преотимања жена и ванбрачних односа. "Преотимању туђих жена и узимању љубавница посебно су били склони највиђенији људи

²⁵ D. Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Biblioteka XX vek, Beograd 1980, 327-328.

²⁶ Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки речник*, под ванбрачно дете. У Херцеговини, Црној Гори и Боки Которској верују да ће, ако се деси чедоморство, селу бити 3 године "у назадак 3 семена (љуцко, скоцко и земаљско)". V. Bogišić, н. д., 605, 603.

²⁷ Radivoj Radić, *Strah u poznoj Vizantiji 1180-1453*, I-II, "Stubovi kulture", Beograd 2000, I, 31.

Србије."²⁸ Неки би малу децу, насталу из тих незаконитих веза, поклањали женама без деце.²⁹

У току устанка 1807. или после 1810. године Карађорђе издаје правни акт "Правила војена и народња".

Члан 27. тог акта садржи одредбе везане за забрану отмице девојака и прописује казне за учеснике.

А у члану 30. стоји: "Жена или девојка која да би се случило да роди без мужа дете, то ест копице ово е натурално, *заповест да се изда да никака се не би усудила удавити дете*, но слободно нека рани, или *ако је веома стидно*, то *може однети и на путу оставити* куд људи сваки час пролазе, да ком нађе примиће се и наћиће се ранити.

Ако би се *усудила удавити*, то таки и она *осудиће се на смрт*, без некакве далше милости, за узрок *што је убила човека на свету*."³⁰ (подвукла Л. Ђ.)

Овим прописом покушава се ублажити друштвена осуда ванбрачног рађања, јер је, очигледно, страх од срамоте био толики да је многу жену натерао да чедоморством прикрије свој "преступ". Знајући да је то у патријархалној средини веома тешко, он даје алтернативу – излагање детета³¹ на прометном месту претпостављајући да ће се неко сажалити и дете понети својој кући. И на крају, прети се драстичном казном – смрћу, да би се спречило чедоморство.

У постустаничком периоду, (прва влада кнеза Милоша) с оснивањем "Суда Народног Србског" 1820, покушавају се "обичајним

²⁸ Драгана Антонијевић, н. д., 72.

²⁹ Исто, 73.

³⁰ Исто.

³¹ У *Rječniku hrvatskoga ili srpskoga jezika*, JAZU под: **изложење** стоји "изложење дјетета (Weglegung eines Kindes) који *остави гдје дијете тако нејак*о, да се за спасење живота свога само не може побринути, *хотели га тим изврћи погубељи смртној* или буди избављење његово оставити случају." (Казн. закон I, 61); а под **изложити**: д. "кад је објекат дијете, значење је – поставити на мјесто гдје свако може видети – али у особитом смислу да родитељи или родбина неће да хране истом рођено дијете, него га остављају гдје изван куће."

Занимљиво је да у *Речнику српскохрватског књижевног и народног језика САНУ* под **изложити**, уколико се глагол везује за дете ПРВО стоји, под в. "изнети новорођенче на раскрсницу *с намером да му буде кум* онај ко га први примети (у вези с народним веровањем да ће се тиме прекинути умирање деце у породици;"), а тек под г. "*напустити, одбацити дете* остављајући га на каквом јавном прометном месту са жељом да га неко нађе, усвоји; напустити, оставити дете уопште." (подвукла Л. Ђ.).

правом и здраворазумским суђењем ... сузбити неприхватљиви облици понашања" да би се 1929. прописали и "Закони за народ."³² кнез Милош покушава искоренити: присиљавање девојке на удају; продају девојке (тј. да се само 25 гроша сме дати или узети); отмицу девојке под претњом смртне казне.

Међутим, чедоморстава је и даље било, тако да 1827. године кнез Милош издаје упутства шта треба предузети "у вези ванбрачне деце и чедоморства".³³ Прво прекорева народ због блуда, а затим каже: "Преступнице у веће зло и *грех* западају, што *невини плод* свога преступленија различитим начином море, и без икаквог сожаленија, скотовима, да га поједу, бацају или под земљу скрити старају се, да би со тим, како оне говоре, *стид свој* пред светом сакриле, а не *мисле да невина створења море, и да им душу од самог Бога дану одузимају*."³⁴ Ради спречавања чедоморства кнез Милош издаје "следеће заповести: да ће свака преступница слободна бити ако своје дете сачува и одхрани", дакле креће од онога од чега је кренуо и Карађорђе, али он укључује и кривицу мушкарца, па каже "да онај који је згрешио са том женом мора за дете да плати трошак". Ипак, знајући да ће то у многим случају бити тешко изводиво, он бригу о будућем детету не препушта само породици, већ наређује "да када се у неком селу нађе трудна девојка или удовица, одмах буду обавештени сеоски кмет и нахијски кнез који ће наћи неку старицу да чува трудну жену да не побаци, а одмах по рођењу детета и дојкињу која ће на себе преузети бригу о новорођенчету, све о трошку нахијског магистрата". И на крају, као и Карађорђе, кнез Милош, предочава да уколико ипак дође до убиства "овог божјег створења", тј. новорођенчета, убици ће се најстрожије судити по "законима грађанским".³⁵

И док је у Карађорђевој акту обухваћена само друштвена страна проблема, тј. стид и страх од друштвеног презира, у Милошевом је уз њега, макар посредно, укључена и религијска димензија тиме што се наглашава грех мајке и од Бога дана душа и невиност детета.

Треба нагласити да овај Милошев акт представља, у ствари, зачетак организоване државне бриге и материјалне потпоре за нежељену, најчешће ванбрачну, новорођенчад. Али исто тако, нужно је рећи, да се овај облик бриге за нежељену новорођенчад није променио следећих осамдесет година.

³² Д. Антонијевић, н. д., 75.

³³ Исто, 76.

³⁴ Исто, 76.

³⁵ Исто, 76-77.

Грађански закон кнежевине Србије ступио је на снагу 1844. године. Сачињен је по угледу на ондашњи аустријски законик. Али део законика "О правима и дужностима супружника" очувао је свој верски карактер, тј. "црква је одржала свој утицај јер је спречила завођење грађанског брака."³⁶ У неким својим ставовима, као нпр. неки узроци за поништење брака, као и забрана склапања другог брака с лицем с којим је почињено браколомство у првом браку, остављају доста простора за рађање ванбрачне деце.³⁷

У делу закона "О правима и дужностима родитеља и деце" у чл. 112. стоји: "Деца или су брачна, или ванбрачна, или усвојена", а у коментару се додаје и "или узета на негу и храну."³⁸ Цела VI глава Грађанског закона из 1844. године односи се на прописе о туторству. Окружни суд дужан је старати се да "лица снажна и невољна" не остану без татора. Најчешће су то деца остала без родитеља. Дужности татора су да брине о здрављу и васпитању свог штићеника, као и да води рачуна о његовој имовини, о чему је дужан подносити извештај једном годишње суду. Закон одређује и ко може, а ко не може, бити тотор.

Године 1847. 12 јуна донесена је уредба³⁹ којом се одређује: "да оно сироче, које би после смрти оца и матере младолетно и без сваког имања остало, па га се не би нико из милосрђа примио – надле-

³⁶ Л. Урошевић, *Судски требник*, Београд 1927, 71.

³⁷ Дефиницијом брака у чл. 60. "циља се само на брак између православних хришћана. /Урошевић, ком. с. 69/. Тако се сматра да су "најбитнији услови за постојање брака: разлика полова, пристанак супруга и благослов свештеника" /ком. с. 69/ тј. брак се "закључује венчањем чрез свештеника по пропису православне цркве." /чл. 60, с. 68 /. У чл. 69. наводи се у којим случајевима брак не може законито бити склопљен, а ако до њега дође "он нема силе ни важности, и уништава се као да није ни био" /чл. 79, с. 90/. Између 11 наведених случајева за нас је занимљиво да ту спада брак у коме је једна страна "отмицом натерана" (под е), брак "између хришћана и нехришћана" (под и) и брак оних који су због међусобног браколомства осуђени (под к и чл. 81). У Матићевом коментару из 1850. године уз чл. 81. (који је повезан са чл. 101) стоји да је забрана склапања другог брака са лицем с којим је почињено браколомство у првом браку сматра се као превентива против браколомства. Д. Матић, *Објашњење Грађанског законика*, Београд 1850. У тумачењу из 1927. год. ово се не помиње. Матић уз чл. 133, у којем стоји да ванбрачна деца имају грађанска права, наглашава да их нису раније имала. Уз чл. 134. он наглашава да се због строжијих услова за склапање брака у Грађанском закону, и због поништавања брака умножио број ванбрачне деце.

³⁸ Д. Матић, н. д., 154.

³⁹ KB. No. 838 од 1847/ц; No. 501 1846. Д. Матић, н. д., 272.

жна општина издржава. Правитељство поткрепљује ову уредбу тиме, што је оно општинама знатна 'благодѣланија' и приходе уступило."

Касније, 1872. године, VI поглавље Грађанског закона замењено је Законом о старатељству. "Старатељство је нарочито законски регулисана и учешћем државних органа заснована заштита таквих лица, која било из правних било из фактичких разлога не би уживала родитељску заштиту..."⁴⁰ Старатељским пословима управља старатељски судија.

У овом Закону се, за разлику од претходног, правно регулише и старатељство за ванбрачну децу и нахочад. Тако у одредбама која лица долазе под старатељство стоји и:

- г) "Кад се деци не зна породица (нахочад)",
- д) "Кад ванбрачно дете нема матере" или она не може да врши родитељску власт, или јој је она одузета "(отац овог детета не може му бити тотор)",
- ђ) "Кад усвојено дете нема ни природног родитеља, ни усвојитеља, односно кад нема кога да над њим врши очинску власт."⁴¹

У чл. 3. стоји да ће ванбрачној деци одређивати старатељство судија оног округа, "који би за матер детињу надлежан био". А у чл. 5.: "Нахочад, којима се родитељи не знају стављаће се под старатељство судија оног округа, у коме се она нашла буду." Напоменимо да је, и данас, за сва одлучујућа питања везана за напуштену децу, надлежна она општина на којој су деца нађена, односно одакле су родитељи детета.

Оно што се из Закона не види је начин на који су деца збрињавана, нарочито имајући у виду уредбу из 1847. Можемо претпоставити да су та деца давана на "негу и храну" у неке породице, на трошак државе.

Суровост Турске у обрачуна са хришћанским становништвом у Херцеговачком устанку (1875) и Српско-турском рату (1876) подстакла је британске хуманитарце да притекну у помоћ Србији протестујући на тај начин против своје владе која је подржавала Турску. Тако средином 1876. године једна група лекара и медицинских сестара долази у Београд, побољшава транспорт и збрињавање рањеника и оснива "енглеску болницу" са 150 постеља.

Али њихов рад се није зауставио на томе. Доктор Сандвит, кога су звали и "оцем босанске раје" и доктор Цимен сакупљали су децу која су остала без родитеља и "остављали их код имућних људи по

⁴⁰ Коментар уз чл. 2, Урошевић, н. д., 166.

⁴¹ Исто, 167.

Јагодини и Параћину, на издржавање о њиховом трошку". У међувремену су од 70 000 дуката, сакупљених у Манчестеру и Лондону, подигли "Енглески завод за српску сирочад", који се налазио у Београду "сниже Народног позоришта" и имао 26 соба. Свечано је освећен и отворен 15. јануара 1877. године уз присуство кнеза Милана и кнегиње Наталије. У дом је смештено 25 девојчица и 26 дечака "који су уживали благодети праве родитељске неге."⁴²

Убрзо затим формирано је "Друштво за потпомагање и васпитање сироте и напуштене деце", а 1879. године постављен је камен темељац за "Дом милосрђа" који је касније, све до пред II светски рат, зван "Дом сиротне деце".⁴³

С отварањем "Дома за сиротну децу" држава је директно на себе преузела бригу о подизању и васпитању деце без родитеља.

Али из дискусије вођене на IX редовној седници Српског лекарског друштва, 1900. године⁴⁴ видимо да је брига за нахочад, која је остала на нивоу прописа кнеза Милоша, сматрана неадекватном, па је покренуто питање оснивања находишта.

Изложено је да се у Србији годишње роди око 100 000 деце од којих је око 1200 ванбрачне. Најчешће мајке гледају на све могуће начине да се реше те деце. Напоменимо, да је констатовано да је такве деце више на селу него у граду. Нађену децу општина даје на чување уз накнаду, али она су често лоше негована и че-

⁴² Жарко Вуковић, *Енглески завод за српску сирочад*, Политика, уторак 5. август 1997, 18; види и: Ж. Вуковић, *Британски лекари у Србији за време првог Српско-турског рата 1876. године*, Научни часопис ургентне медицине, vol. V, број 7, Београд 1997, 9-13.

Из чланка Арсена Ђуровића *Енглески завод за ратну сирочад*, сазнајемо да је тај Завод радио само пет месеци, тј. до 13. маја 1877. године, због сукоба на релацији тадашњег министра просвете Алимпија Васиљевића, и Хенрија Цимана, управника Завода и представника Манчестерског одбора. Међутим, бригу над штићеницима Завода преузела је Србија, и деца су убрзо смештена у новоосновани "Дом милосрђа", односно "Дом сироте деце". Види: А. Ђуровић, *Енглески завод за ратну сирочад*, Годишњак за друштвену историју, VI/3, Београд 1999, 278-283.

⁴³ Овај податак сам добила захваљујући управи Дома за нахочад у Звечанској 7, Београд. Предлог Закона о чувању народног здравља који је 1879. године поднео скупштини др Владан Ђорђевић, а који је усвојен 1881. у свом члану 27. предвиђа да сиротински дом чува, стара се и отхрани до заната од кога се могу издржавати глувонему и слепу децу; да сакупља ванбрачну децу и отхрани их до заната.

⁴⁴ Записник са IX редовног састанка Српског лекарског друштва, Српски архив 1900, св. 9, 465-470; Овом приликом захваљујем се др Жарку Вуковићу чијом љубазношћу сам дошла до овог податка.

сто умиру. Истакнуто је да се не ради увек о ванбрачној деци, већ и о деци сиротиње, те да би питање збрињавања "требало распространити и на напуштену и сиротну малу децу"⁴⁵.

Током дискусије изнето је мишљење "да се подизањем овакве установе долази до веће популације"⁴⁶, јер ће се спасити многа деца која услед небриге умиру, као и да находиште треба да буде у надлежности државе, а не приватне фондације. Изражена је бојазан "да се установом таквих домова за нахочад број ванбрачне деце умножава"⁴⁷ /469/. Ипак сви су се сагласили да дом треба подићи.

Расправљало се о систему збрињавања. Изнета су два предлога:

– Да се сва мала сиротна деца сместе у један дом. Указано је и на мањкавости тог система: проблем храњења деце и опасност од појаве разних епидемија при великој концентрацији те деце на једном месту.

– Други је да се понуди и породиљама из унутрашњости да се породе у Београду па "да један део породиља остане по таквим заводима и храни нахочад"⁴⁸, јер упоредо са "питањем о дому за нахочад иде по важности својој и питање о дојкињама"⁴⁹.

Оснивање "Материнског удружења" 1904. године указује у ком правцу је кренула заштита мале деце. Тако је 1920. сазидан "Дом материнског удружења" који је имао 180 постеља и у коме су смештане бебе са мајкама. У међувремену, 1910. године основано је друштво "Српска мајка" које је отворило свој дом у Бранковој 7 (1927) објединивши у њему: диспанзер, обданиште и саветовалиште за труднице. Пар година касније, 1931. основан је "Централни уред за заштиту матера, деце и младежи", који се бринуо за смештај деце у домове и хранитељске породице. У Звечанској 7, 1938. године, отворен је "Градски дечији дом" који је био прихватилиште и сабирни дом за бебе и малу децу и имао је 200 постеља.

После II светског рата долази до великих промена у друштву. Жена је законом изједначена са мушкарцем. Регистрација брака је обавезна, а жена и муж су равноправни. Многе жене се запошљавају. Легализација абортуса⁵⁰ омогућава прекид нежељене труд-

⁴⁵ Исто, 468.

⁴⁶ Исто, 466.

⁴⁷ Исто, 468.

⁴⁸ Исто, 465.

⁴⁹ Исто, 468.

⁵⁰ Прво озакоњење абортуса било је у СССР-у 1920. године.

У Југославији правна регулатива се кретала од легализације до либерализације и можемо је поделити у три фазе:

ноће и спречавање рађања како ванбрачне тако и брачне деце. Та могућност планирања породице доводи до смањења броја деце у породици, али истовремени развој превентивне (вакцинација) и побољшање медицинске заштите деце доводи до смањења смртности деце. Но и поред тога, све до пред крај осамдесетих година XX века било је нежељене и напуштене мале деце.

Заштити деце без родитељског старања, било да су то нахочад, мала напуштена деца, сирочад или деца чији родитељи нису у могућности да их издржавају, посвећивана је велика пажња. Не улазећи у детаље и промене које су се дешавале од II светског рата можемо рећи да су у збрињавању деце коришћени разни /сви познати/ системи: давање деце на усвајање, давање деце у хранитељске породице, домско збрињавање, прихватање одојчади и мале деце и матерински домови за смештај мајки са бебама. По нашем законодавству, осим у случају усвајања, када се родитељ одриче свог права на дете, нема временског ограничења за поновно преузимање детета од стране родитеља. При свакој општини постоји центар за социјални рад. У случају нахочета, обично су то тек рођене бебе или деца стара пар недеља, има улогу тутота центар за социјални рад општине на којој је дете нађено, без обзира где ће дете бити смештено. Тај центар брине о детету до његовог пунолетства, одлучује да ли ће дете бити дато на усвајање, хранитељску породицу, или остати у дому. Уколико је дете остављено, нпр. на пулту у породилишту, онда туторску улогу, тј. право одлучивања где ће дете бити смештено, има општина мајке. У Србији одојчад се збрињава у Београду, у Звечанској 7, и у Суботици, углавном деца ометена у развоју.

Крајем осамдесетих, пред почетак рата, готово да није било напуштене мале деце. Управа у Звечанској то тумачи добрим радом социјалних центара и бригом да се мајка материјално помогне материнским и дечијим додатком. У том центру од 187 деце, 80% је ванбрачно. Центар настоји да децу врати у примарну породицу, и тако се 56 мајки предомислило, или снашло, и узело децу к себи. Број мале деце у последњих 10 година кризе није повећан, односно повећан је незнатно (1%).

– законска интолеранција до 1951 (с напоменом да је Краљевина Југославија 1929. године у Кривичном закону посебном уредбом дозволила прекид трудноће из медицинских разлога);

– законска толеранција 1952-1969. године;

– законска либерализација од 1969. године, потврђена и Уставом из 1974. године.

У доба кризе, рата у окружењу, од 1991. до 2000. године, укупан број збринуте деце без родитељског старања је повећан за 7,2%, да би од 1995. године опао за 7%.

Ови подаци указују да друштвена криза није знатније утицала на повећање броја напуштене деце. Међутим, оно на шта криза јесте утицала је драстични пад наталитета, и огроман број прекида трудноће.

У току овог кризног периода било је веома много силовања жена. О њима и њиховој судбини се углавном ћути. Било је и логора у којима су затворене жене коришћене, против своје воље, за забаву. Неке од тих жена, кад су ослобођене, биле су у поодмаклој трудноћи тако да прекид није долазио у обзир. У једном напису у "Политици" је речено да је њих око 40 смештено на ВМА, и да им се указује и психичка и медицинска помоћ и нега, а остављено им је на вољу да ли ће децу, кад се роде задржати, или ће их препустити бризи државе.

У овом кризном периоду нека деца су остала без родитеља. У манастиру Дивостину, код Крагујевца, владика Сава Шумадијски преузео је бригу о четрдесеторо женске деце, претежно ратне сирочади. Девојчице су разног узраста, иду у нормалну школу, уче језике, баве се спортом. Једном речју, припремају се за нормалан световни живот, а владика им припрема и спрем⁵¹.

Највећи број напуштене мале деце, кроз историју па све до данас, су ванбрачна деца. То су, по правилу нађене или, у данашње време, у породицишту остављене бебе. У случају ванбрачне деце њихово зачеће није настало као друштвено или религијско ритуалом пожељно и очекивано зближавање две особе. Сходно томе, њихов долазак на свет ни друштвено ни религијски није одобран. Због осуде која из тог неодобравања произлази, мајка ванбрачног детета, а често и њена породица, жели да прикрије, и на неки начин, негира рођење детета. То негирање се огледа и у томе што се не примењује ниједан ритуал везан за рођење детета, односно ниједан ритуал којим се дете уводи у породичну, и ширу друштвену заједницу као што је спуштање детета на огњиште, доношење молитвене воде, или крштење.

⁵¹ Користим прилику да се захвалим Биљани Јовановић на овом податку.

Ласта ДЖАПОВИЧ

СИРОПИТАЛИЩЕТО КАТО ПРИМЕР ЗА ДЕРЕГУЛАЦИЯ НА ОБИЧАИТЕ ОТ ЖИЗНЕНИЯ ЦИКЪЛ – ПЕРИОДЪТ НА КРИЗА

Основаването на домовете за подхвърлени деца и сирачета е свързано с цяла поредица от отношения и представи в обществото. В настоящата работа се разглежда: създаването на сиропиталищата, амбивалентната представа за извънбрачното дете, отношението на традиционното общество към родилата *копеле*, детеубийството, вярванията за съдбата на душите на некръстените деца. Анализират се грижите на държавата за извънбрачните и подхвърлените деца, на сирачетата в Сърбия през последните два века, влиянието на кризата, войната, насилията и осиротяването върху изследваните процеси.

Lasta ĐAPOVIĆ

ORPHANAGE AS EXAMPLE OF LIFE CYCLE DEREGULATION – PERIOD OF CRISIS

The orphanage founding is connected to a whole set of the social relations and of the social representations. This paper deals with: founding of the orphanage; the ambiguous representations of the children born out of wedlock; relation of the traditional society toward the mother of the bastard; infanticide; believes on the destiny of the nonbaptized children soul; state's care of the unlawfully begotten children, abandoned infants and orphans in Serbia in last two centuries; crisis-war; rape; orphans.

VOX ADOLESCENTIAE: МОЈ ЈАВНИ ЖИВОТ И СПЕКТАКЛИ

Глас младих је потребно стално ослушкивати, пратити и тумачити. То је огледало и нас самих. Ова истраживања су покренула неке од проблема младих и њихово укључивање у сферу јавног живота, разноврсних ритуала и обичаја посебно у урбазони. Циљ ових истраживања је такође да се културне и друштвене појаве у својој трајности и пролазности забележе и дају на увид будућим читачима и тумачима протеклих стварности. Јер, и овај запис је већ један тренутак прошлог.

Кључне речи: адолесценти, јавни ритуали, догађаји, светковине, културни стилови.

Када млади закораче у животни ко́д адолесценције постају значајни актери у сфери јавног живота, обичаја и ритуала. Први наступи на животној јавној сцени означени су догађајима као што су уписни испити, матурске прославе, одласци у кафиће, биоскопе, присуствовања и ангажовања у масовним догађањима, музичким хепенинзима, политичким митинзима, протестима, па и интернет комуникација. Јавно укључивање, представљање, посматрање за младе јесте важан параметар у самоспознавању и спознавању других. Они тиме постају актери друштвене стварности коју нису изабрали, али којој припадају и коју на неки начин креирају. Међутим, ова друштвена стварност је исписала галопирајућу историју нагомиланих догађаја који су муњевито протутњали кроз период одрастања њених актера носећи их са собом. И управо зато сам се одлучила да ишчитам једну младост у тренутку која је за њене актере сад и овде и никад више. Повод истраживању су питања која су ме свакодневно подстицала на размишљања: на који начин млади доживљавају и артикулишу своју свакодневицу на размеђи социјализаторских парадигми, идентификација и културног маркирања у времену кризе? Да ли турбулентне јавне арене и сцене остављају искуствени траг у

креирању личности, друштвеној афирмацији и животним стилови-ма? И уколико остављају траг, да ли се то креће у правцу патологије деструкције, девијације, или пак, одређене еманципације, избора и креативности у сфери јавног живота? Колико је то део породичног наслеђа, анимације медија, а колико самостални пут у трагању за идентитетом?¹ Мој задатак је да разумем врло сложен и разгранат дијапазон активности, мишљења, интересовања, визија средњо-школаца о укључивању у арену и сцену јавних ритуала и спектакла, односно јавног мњења? Зато сам пошла од сваког младог појединца који ми је отварао пут своје личности у правцу разноврсних интеракција. У систематском ходу то значи повезати тело и идентитет, когнитивне матрице самоспознаје и полако изаћи на површину културних различитости и симболичког магнетизма груписања, сврставања, разликовања. Таква мрежа указује на могућа преклапања свега што се може назвати сазревањем у билошком и културном смислу што је један синтетички пут између приватног и јавног, индивидуалног и колективног, посебних и општих ознака културног идентитета (Gerc, I 1998: 62).²

Девојке и младићи који су пристали да ми помогну у овој идеји, њих 70 (37 девојака и 33 младића) рођени су између 1982. и 1986. године. Сада они имају 15, 16, 17, 18 година, живе у Београду у општинама Стари град, Врачар, Палилула, Нови Београд, Земун, Савски венац. Похађају средње школе: Пету, Трећу, Девету, Једанаесту и Десету београдску гимназију, Филолошку гимназију, Земунску гимназију, Средњу грађевинску школу, Електротехничку школу "Раде Кончар" и Електротехничку школу "Никола Тесла". Дакле, они су пристали да попуне упитник који се састојао од 43 питања

¹ У оквиру пројекта Центра за политиколошка истраживања током 1989. године обављена су истраживања: "Јавно мњење омладине на подручју ех-Југославије", при чему је акценат стављен на свест омладине и њено политичко понашање што је подразумевало и питања као што су еколошка свест, однос према националном, однос према религији и др. Поставивши омладину у епицентар друштвене кризе ова истраживања су отворила многа питања: *Деца кризе, Омладина Југославије крајем осамдесетих*, Београд 1989. Након десет трагичних година које су оставиле друштвену пустош поставља се поново питање шта је са младима?

² Герц критикује стратиграфско схватање према којем је човек састављен од нивоа који су несводљиви и који се љуште слој по слој: од различитих облика култура, правилности друштвених организација до анатомије. Он стога предлаже синтетичка схватања по којима билошки, социолошки, културни и други чиниоци су варијабле у оквиру друштвених система анализе.

отвореног типа.³ На овај начин је постигнута гипкост у одговори-ма као што су изношење ставова, утисака, па чак коментара и критика на рачун концепције упитника односно саме идеје истраживања. Овим крајње отвореним моделом постигла сам следеће: а. могућност да дођем и до неких података који ми нису били познати када је реч о местима и догађајима окупљања; б. исписани текстови су својеврсни културни миље жаргона као матрица у разумевању културних стилова, в. ишчитавањем порука исписаних на маргинама или обилатим коришћењем знакова интерпункције могла сам да пратим градацију расположења током самог попуњавања упитника. Коначно, у разговорима са по троје четворо информатора могла сам да проверим и продубим њихове исказе, а такође да сазнам њихова мишљења о ставовима пријатеља или неистомишљеника. Ови разговори су се често претварали у праве дебате о томе шта је средњошколцима пружено, шта могу да очекују и колико да учествују у стварању оног што они зову *урбазоном*. Признајем да се и даље шири круг потенцијалних помагача, пристижу предлози и одговори.

Између заједнице и комунитаса

(Не)прилагођавање свету одраслих, тај раскорак у упознавању свога тела и психолошког сазревања, продуженог детињства или његовог реза, зависности и осамостаљивања, представљају праг на који треба закорачити и искорачити с гомилом емоција и искустава. Када се једном затворе врата од кућног прага и сјури низ степенице у сусрет свему што је даље од родитељског двогледа, добија се двоструки статус нисам-више-дете и ја-се-представљам-свету. Тај екстравертни залет одређује позиције девојака и младиха у реализацији својих аутономија и *другог бивства* (Малешевић, 2000: 109). Међутим, шта се дешава кад уобичајени животни циклус пресецају догађаји који у потпуности девалвирају младачку свакодневицу? Реч је о генерацији која у преломним тренуцима свога одрастања живи на размеђи имати и немати с контро-

³ Садржај упитника обухвата следеће целине: слободно време и изласци; учешће на јавним скуповима (спортски догађаји, музички спектакли, политички митинзи, религијски обреди, фолклорне манифестације); stage и бити у маси: искуства и издвајање посебних случајева – доживљаја; препознавање и представљање у маси: изглед, понашање, жаргон; ставови и утисци о масовним окупљањима – између урбаних дешавања и руралних окупљања; утицај медија и интернета у информативној комуникацији; перспективе и визије о спектаклима.

верзним искуством празних џепова и етикетирања раскоши и моћи, искуством бунтова, провокација и конфликта, сузаваца, хапшења и полицијских марица, масовних шетњи, антагонизама, ратничке реторике и маскирних униформи, с искуством бомбардовања, и с искуством путовања у свету маште или као нужног зла; реч је о генерацији која је на кашичицу спознавала друге просторе и којој је медијски убризгаван *ратнички шик*. И све то у распону од десет година.

На почетку разговора о правцима осамостаљивања, млади говоре о првим изласцима, приватним седељкама и журкама, шетњама или окупљањима по парковима, седењима на зидићима, одласцима у кафиће, клубове, пабове, *биртије*, затим у биоскопе и ређе у позоришта. У Београду ти простори су јасно назначени параметрима *скупих и јефтиних места*, уз одређене хепенинг понуде, – *реив журке или парти, реге вечери, панк свирке, турбо – шминкерска места* итд. Мањи број истиче и своје спортске активности у виду тренинга или фитнес рекреација.

Популарна места која посећују девојке и младићи су: Tuckwood "високобуџетно место које подразумева трошкове од 300 динара и више", *Хавана, Аканулко, D-moll, Garden*, кафићи у Његошевој улици. Клубови су: *Andergraund, Industria, Barutana, Mondo, Roof, Plato*, Irish pub, *Dadov, Bus, Kolos*. Места која су доступна скромнијем џепарцу су Black turtle код Пете београдске гимназије, затим Сезам драгстор у Македонској улици где је јефтино пиво или локалне "биртије у крају" – *Цврца и Пуџић* на Новом Београду. Популарна места за изласке су и простори где се одржавају "живе свирке" као што су СКЦ, Дом омладине, КСТ и већи хепенинзи у халама спортова и на отвореном простору на трговима и стадионима.

Изласци су важан ритуални моменат у одвајању од институција одраслих и улазак у заједницу друштва и гангова. Уместо родитељског избора с ким, ова груписања имају другачија правила у интеракцијској мрежи која се заснивају на емоцијама, афинитетима, интересовањима и разликама с ким и зашто? Изаћи, у њиховом жаргону с *ортацима и ортакињама*, или својим друштвом у *зујање, у живот, блејање* упућује на јасну лиминалну зону одвајања од родитеља и школских активности, припајања заједници пријатеља и поновног повратка с новим искуствима у родитељску базу. Излазак сачињава низ ритуалних пракси одвајања и припајања. Тело и сексуалност уз сагласност огледала оверава изглед онако како се претпоставља да ће бити представљено. У том смислу огледало има и улогу јавног огласивача и оверивача. Затим,

одвајање подразумева вербалне формуле у родитељском монологу надзора и савета, што казивачи наглашавају интерпункцијом (?!): *Чувај паре, немој да покиснеш, не седи на хладном, немој да касниш, немој да пушиш, немој да се тучеш, ћерко чувај свој образ, немој да идеш са сумњивим људима, не враћај се сама, не качи се са другима.... тихо уђи кад се вратиш*. И како се види ништа још не може да замени остатке стандардних начела заштите младог женског тела и морала на једној страни и мушке "части" на другој страни. Листа императива: *чувај се дроге, склањај се од мангупа, пази с ким идеш* у смислу контроле угледа за девојке је много шира него за младиће. Јер, девојке у двострукој улози кћерке и ортакиње, остају у позицији пожељног објекта односно женске незаштићености, а истовремено пробијају пут ка еманципацији што често значи приближавање такозваним мушким принципима (о "добрим" и "лошим" девојчицама, Малешевић, 2000: 117-123). Овакав монолог императива је последња дестинација родитељске заштите и ауторитета и онај вечити аларм у главама одраслих док њихова деца постају одрасли.

И време одвајања такође улази у систем ритуалних правила. На питање ко одлучује о времену изласка одговарају – ја, родитељи и ја, искључиво родитељи. У једном одговору *Тимо и ја* садржана је сва симболика ауторитета не само родитеља, већ и друштва у спречавању приватне иницијативе. Међутим, одвајање од контролне зоне иде све више и у правцу продужавања времена пре свега због садржаја који се одвијају у касним сатима. На питање када излазите време је врло растегљив појам: од 20 часова, ударни изласци од 22 часа па до поноћи, а преко викенда и до поласка првих јутарњих аутобуса. И ту се одговори саплићу о један нерешив проблем, па ћу да објасним тај круг. Простори за вечерње изласке су свима намењени, а власници управо тада очекују највећи промет; средњошколци пуне таква места у вечерњим сатима због разноврсности програма, родитељи слежу раменима на новонастале ситуације, јер њихово дете не жели да буде изузетак. Дакле, ноћни живот и његови конзументи постају део општег модела разбијања стандардног клишеа ноћног баука; не заборавимо да је све више отворених књижара, драгстора и свега оног што ноћ замењује за дан, па тиме и све мање разлике између дана и ноћи. Питање је на који начин таква супституција усклађује биоритам младог организма. Изласци, односно слобода кретања свих ових година добија још једног сарадника у виду социјалне кризе: *кад су штрајкови професора време мог изласка је 24 часа*. Свакодневни биоритам и време кризе (штрајкови, бомбардовање, улич-

ни протести) доводе у колизију сваку временску рутинизацију и непредвидљиве тренутке. И с тим су млади научили да живе.

Новчане трансакције између родитељског цепа и личних потреба представљају, такође, параметар у стицању сигурности и статусних позиција на релацији немам-имам-располажем-поседујем. У зависности од родитељског буџета и неких првих сналажења, крећу се и могућности потражње, за неке цепарац *кинта* не постоји, *штекујем или зарађујем, добијам двадесет марака, или 100-200 динара или цепарац, шта је то?!* Финансијске трансакције доводе младе и у позицију сналажења на тржишту *послића и брзих зарада* што често произлази из економске патологије. Коначно, изласци подразумевају и низ поступака који улазе у зону иницијацијских радњи (прве цигарете, прва алкохолна пића, *вутра* – опојне траве, доре, секс). Ритуали, стога, постају важна вредносна скала између владајућих конвенција дозвољеног и недозвољеног. Тако се пролази кроз контролне зоне А – огледала, контролне зоне Б – императива и контролне зоне В – овере од стране друштва. У ритуалном смислу реч је о сету лиминалних фаза на релацији заједница – комунитаси и *vice versa*. На лиминалној клацкалици су надзори и слободе, вокације и артикулације, манипулације и афирмације.

Када говорим о друштву инсистирала сам на њиховом саставу. Изласци средњошколаца подразумевају све више и мешовити састав девојака и младића (још увек није устаљен излазак парова, већ комбинације по петоро, шесторо и надаље). Групни изласци у мешовитом саставу дају могућност слободнијег контактирања и ослобађања у мушко-женским односима и наравно већу сигурност групе у односу на друге. Међутим, улична и друга масовна догађања протеклих година су исто тако учврстили модел мушких дружина или гангова. У навијачким и бунтовним акцијама на улицама могла се препознати младалачка бука и бес што је у лудичком смислу извртање свега постојећег где ред замењује хаос, а мушки его достиже херојски статус *добрих батинаша или жртва батина*.

Бити у маси: простор, време и ритуали

У историјском контексту масовни догађаји-спектакли у Београду су ишли од уличних парада педесетих и шездесетих година, затим стадионских спектакла и музичких манифестација по халама и културним центрима, да би деведесетих година маса дефинитивно завладала београдским улицама и трговима у свим контрадикторним формама. И заиста, реч је о енормном броју дога-

ђаја: од политичких скупова провокативног карактера, музичких хепенинга са или без политичких конотација, спортских манифестација и тријумфалних слава, уличних празновања нових година и православних празника, црквених обреда – литија, штрајкова. У том смислу Београд је постао арена – место обрачуна чији су стереотипи утакмице, демонстрације и празнични пирови, али и сцена која произлази из концепта театра (Bobić, 2000: 16, 17). Млади Београђани то потврђују и наводе конкретне догађаје које памте. За разлику од њихових родитеља, овим средњошколцима је масовна бука на простору од Трга Републике, Студентског трга, Васине улице, Теразија, Трга Николе Пашића, Булевара револуције између два здања парламента, постала неизбежна тема и свакодневица. То су уједно и зоне догађања као провокација, престопа, бунта, утилитарности и слобода.

Време догађаја нема периодичну лоцираност. Како се углавном ради о догађајима на отвореном простору, пролећно-летњесења сезона представља погодне периоде организовања позорница под ведрим небом. Међутим, јавна окупљања су била и део зимских сценарија са драматичним заплетима. Временска интеракција се не задржава само на означеним координатама тока ритуала-догађаја. Она се наставља у пољу евокација продужавајући на тај начин своје трајање. Евокативно време покрива реално не већи период од осам до десет година уназад који се огледа у израженом интензитету, обимности и разноврсности запамћених догађаја и доживљаја. Сећања почињу описима одлазака међу масу са пет или шест година, посматрањем с очевих рамена, или у *потпалубљу ногу*. Први пут с оцем, мајком, тетком, ујаком, сестром и чврсто стиснутих руку између страха и одушевљења. Негде са 14 година креће се у самосталне походе бити-у-маси. За младиће то су углавном фудбалске утакмице, за девојке концерти где се појављују у улози фановки, као и заједничких учешћа у политичким догађајима. Епизоде доживљених искустава на некој утакмици, концерту или митингу у интерпретативном коду преношења порука формира нови систем вредновања, оцењивања, просуђивања. Претпостављате да је реч о безброј случајева и правих животних прича – драма са заплетима које улазе у домен приповедачког жанра. Зашто је то важно? Зато што они успостављају врло сложену мрежу односа у постдогађајном дискурсу вредновања и просуђивања. Уколико је догађај спектакуларнији утолико млади актери приповедачи улазе у драматуршку композицију јунака и пустоловина. Један број описа, доживљаја је везан за инцидентне ситуације туча, конфликта, повређивања, сачекуша, али посебно за прва заљубљи-

вања, љубљења, додиривања и дружења. Евокативна интерпретација и размена искуства је део комуникације међу младима, али и између младих и искустава старијих што успоставља посебан меморијски код генерацијског времена. На основу евокативног поређења могла сам да упоредим три генерацијска периода када је реч о масовним скуповима. Прва генерација средњошколаца раних педесетих година своја сећања базирају на првомојским парадама, прославама 25. маја, друга генерација раних седамдесетих почињу са првим рок спектаклима, гитаријадама или чувеним концертом на Хајдучкој чесми. За трећу генерацију раних деведесетих година кумулативност догађаја – масовних скупова садржана је у одговорима где се наводи: "учествовао сам на много митинга, демонстрација, концерата" (не заборавите са само 16. година). Живети живот масе није само бити део ње, већ је и доживљавати кроз вести и приче: демонстрације и протести 1991-1992. године затим грађански протести 1996/97 и контрамитинзи присталица власти и предизборне кампање, антиратне поворке, блокирање улица, затворени саобраћаји, полиција и кордони. Сећања из садашњости се углавном задржавају на: учешћу на предизборним скуповима и протестним концертима као што је *Изађи на црту* у организацији Г17 и ДОС-а, протестима ОТПОР-а, 5. октобру и свргавању Милошевићевог режима. Дакле, средњошколци су активно учествовали у политичким догађајима, али највише на концертима који су били део изборних кампања у организацијама опозиционих странака, затим антиратних и других окупљања невладиних организација.

Велики музички концерти у виду гостовања из иностранства у време санкција, уступили су места мегазвездама домаће сцене који су протеклих година пунили стадионе, хале и тргове. Шездесет хиљада љубитеља поп мелоса Здравка Чолића нешто говори, али и за поштоваоце тврдог рок звука у виду првих гостовања из Пуле *KUD IDIJOTI* и *HLADNO PIVO*. Време санкција, националистички сценарији владајућих структура ускратили су овим генерацијама а live доживљаје гостовања мегабендова чији су се хитови вртели на западним топ листама. Овогодишњи маркетиншки потези у организовању EXIT фестивала у Новом Саду и других фестивала као што су демо, цез, рок унели су један нов елан код младих да се нешто покреће са мртве тачке.

Спорт, односно фудбал, кошарка и одбојка и даље царују у младачкоком свету пражњења. У том смислу нема веће разлике између мањих и већих урбаних центара, јер им је понуда у виду догађаја протеклих година била слична.

Ове београдске генерације мало знају о културним манифестацијама у другим градовима које се углавном одржавају у летњим месецима. Међутим, етно-фолк шатре-позорнице као што су Сабор трубача у Гучи, близу Чачка, шабачки вашар одавно су престали да буду локална светковина, привлачећи младе људе из свих крајева, па и из Београда (хит ове године је долазак рејвера из Београда који су даноноћно лудовали уз звуке трубе на саборском спектаклу у Гучи). Такве тенденције постоје и код оних који посете рођацима у неком од србијанских градова искористе баш у време локалних вашара или сабора. Просторни распоред догађаја је тиме лоциран у више центара који су тако постали означене и означавајуће категорије припадности и опредељености (вид децентрализације), или само ритуалне екстазе.

Имајући у виду редослед и степен ангажовања може се издвојити неколико врста активизма код средњошколаца: медијски активизам (праћење догађаја путем медија и интернета), комуникацијска мрежа (размена информација у породици, међу пријатељима), активизам директног учешћа у маси, један мањи број информатора је назначио и свој допринос у организационим активностима на пример дељењу пропагандног материјала и др. (упоредити с резултатима истраживања омладинског активизма крајем осамдесетих: Кузмановић, 1990: 76-106).

Логика дизајна масовних окупљања подразумева две важне категорије: број и знамења односно визуелне ефекте. Излазак у групи међу масу исто је толико јаван колико и приватан. Ако се маса људи схвати као једна уситњена громада, онда је и домет запажања, представљања и приказивања сваког појединца у њој ограничен. Ипак, јавно представљање у маси значи поглед мноштва и тако се вероватно свако осећа, као МИ. Друга страна је крајње приватна, јер се ограничава на учеснике-посматраче који остварују најближу комуникацију и то је приватна зона у маси. Присуствовање на неком масовном догађају има свој ритуални систем, али такође представља и непоновљиве случајеве. Младићи и девојке када се издвоје из кућног контролног пункта, препуштени су сопственим одлукама или намерама које диктира припадност неком гангу односно ритуална правила једног масовног догађаја. Самостална и групна намера или одлука је први корак у акцијама. Намера и одлука је мотивисана одређеним сазнањима као што су могућност одсуствовања из школе, или бити у мноштву као број да нас буде више и да цитирамо оне на супротној страни, да се директно учествује у догађају као могући сведок и очевидац, могућност потпуне перцепције, видети и бити виђен,

јавно исказати своје мишљење и коначно до потпуног масовног трансa. Учешће у јавном ритуалу, улазак у масу има своја правила понашања, активности и интеракције. Фанови на концертима, навијачи на утакмицама, демонстранти на протестима своје активности испољавају у максималном телесном ангажовању, израженој перцепцији и вербалној буци. Зато је важно и тачно се зна у ком простору је врућа зона догађаја – за фанове близу бине која је гранични праг с недодирљивим фронтменима, за навијаче она страна која се највише таласа на утакмицама, за демонстранте тамо где је могућ судар с противничком страном. У зависности од понашања појединаца, публика се групише на оне мирније који заузимају безбеднија места посматрача-гледалаца и активисте или јуришнике. Масовни догађаји на којима учествују адолесцен-ти нису само уређени системи ритуалних радњи и понашања. Спознајни делокруг обухвата и бројна искуства (директне доживљаје) као посебне случајеве емотивних реакција. На питање: Шта те највише фасцинира на масовним скуповима одговори гласе: у позитивном смислу *лудница, фрка, рибе, сложеност, бројност, заједничка енергија и кад сви запевају у глас, напети тренуци, еуфорија*; у негативном смислу: *опасно по живот, опасност од бити прегажен, наливање алкохолом и туча, увек се појави неко ко све то поквари*. У ова два синтагматска низа долази се на терен психолошких предиспозиција човек-маса у правцу растерећења и ослобађања, лудичких порива, асимилације једно у друго, ероса и мимезиса.

Када симболи одлучују: паралелни и супротстављени стилови

Када говорим о концертима, утакмицама и протестима то аутоматски укључује ознаке и симболичке поруке као релевантна изражајна средства у интеракцијама протагониста. Дакле, зна се да су изглед, понашање, звук – музика, вербални изрази – пароле, изражавање – жаргон, основни репрезентативни носиоци догађаја као екрана. Препознавање у маси истомишљеника или супротних страна зато одговара спољним ефектима нпр. ношења исцепаних и похабаних фармерки, зихернадли, мартинки, или бити ћелав носити трегере, форсерице, фајерке; или бити окићен црвено белим шалом и по могућности ратничким навијачким бојама на лицу; а на минулим протестима имати бар неки детаљ у виду песнице или српског знамења. Одговарајуће телесно плакатирање и шок тактике иду у корак и с понашањем. На концертима с тврдим рок

звучком ове генерације фанова у тренутку извођачке кулминације на stage прибегавају тзв. шуткама међусобном шутирању и гурању, али како наглашавају без повређивања и повређених, затим искакању на сцену у директном доживљају близине својих звезда (демо фестивали подразумевају и директно укључивање појединаца на stage). Остали који се не декларишу као фанови издвајају нека општа начела својих имица, бити *откачен*, *уобичајен*, *урбан*, *модеран*, *свакодневни outfit*. Ове генерације навијача на утакмицама суочени су с комплетним сценаријем ратоборног хушкања, провокација и конфликта који фаворизују офанзивне телесне покрете, ношења реквизита у виду петарди, бакљи, шипки, кајли, националних ознака и јуришничког жаргона... С друге стране то су и веселе навијачке дружине које се труде да заузму мирнија места да не би добили *чекић у главу*. Већ ово наговештава улазак у зону политичких догађаја као новонастале свакодневице. Без обзира о којој врсти (не)активизма се ради ови млади људи су оверили своје године на политичкој сцени. *Нисмо могли да бирамо, били смо део тога*. Политичко плакатирање је стога постало животни модус односно културни стил. *Носила сам беџеве, дувала у пиштаљку: кад сам већ млада да гласам, онда бар могу да будем гласна и окићена*.

Изглед, понашање, језик масе у симболичком систему значења може се пратити на основу аналогича културних стилова и центара моћи и хомологија као сагласности моде, музике, понашања и жаргона. Колико год су се неке идеолошке премисе провлачиле кроз стилове младих седамдесетих и осамдесетих година, београдска поткултурност је била аполитична. Артифицијелна слика живота у којој су се ранијих година препознавали *комформисти*, *анархисти*, *морбидни или нормални* (Прица, 1991: 145), сада се препознаје у сопственој стварности. Актуелна друштвена раслојавања вуку за собом и раслојавања међу младима које је Ратка Марић класификовала у зоне стилова *ратничког шика* као *присутне погоне изражавања*: тривијални патриотизам, дизелаша у *оазама псеудоимперијалне моћи*, кримоси, рекеташи, зоне нултог учинка или "обични", зоне невољника и губиташа, зоне заноса (Марић, 1998: 25). Додала бих још и зону православно "освешћених" рокера. У време друштвене кризе, наглашених политизација и идеологизација успостављају се оштре границе супротности и анимозитета. Рефлексција политичких и националистичких антагонизама до 2000. године испољавала се у поједностављивању културних стилова на турбо и рокере, односно политичког етикетирања власти – турбо и опозиције – рокери или патриоте и издајнике односно лојалних власти

и нелојалних. Јасно означавање једнообразних културних стилова медијски су вођени кроз "ружичасту оазу" новомиксованих мутаната. Тако се у време кризе минимизира свака културна разноликост да би се дала предност, евентуално, двома супротстављеним странама (нпр. рокери и турбовци), што је пожељно у сфери контроле и без конкуренције. Међутим, за адолесценте умножавање и конкуренција културних стилова иде у правцу престижа и стварања позиција међу фановима и следбеницима што умногоме усложњава понекад поједностављену симболичку слику супротности. Издвајам жаргонски дискурс провокација између носилаца различитих културних стилова: за денсере и турбофолковце панкери и коровци (присталице хардкор звука) су клошари, а за панкере и коровце турбоденсери су *фенсићи*, или *дизелаши*, *панкери*; коровце и припаднике скинса панкери зову *ћелавци* и *нацисти*, они који нису укључени у друштвени живот изван школе носе назив *молекули*, *има* и *оних обичних*, а они који су неупадљиви посматрачи везани само за ТВ *бескичмењаци*. Године заплета су сигурно утицале на поремећеност комуникације код младих у правцу непријатељских груписања. Навијачки поклици су постали својеврсни културни и политички означитељи друштвених груписања. У погледу груписања навијача, добила сам следеће одговоре: *делије* (навијачи клуба Црвена звезда), *гробари* (навијачи клуба Партизан), *грађевинари* (навијачи клуба Рад), *романтичари* (навијачи клуба ОФК), *сланинари* (клуб Војводина), *витезови* (клуб Обилић). Не улазећи у њихову идеолошку етикецију, саговорници су се сложили да су већина навијача "они врући" националисти. Дакле, масовни скупови протеклих година су права вербална арена у непријатељском одмеравању снага које су се често завршавале групним крвавим конфликтима.

Хомологија основних одлика стилова на релацији мода-музика-жаргон упућује на паралелизам супротности који иде у правцу одређених компромиса *такав стил ме не занима*. То је у ствари неки прећутни договор о културним аутономијама и њиховом деловању, односно културни плурализам. Изазови у ери плурализма стилова и јавних догађаја још увек нису довољно артикулисани, јер је централизација националних интереса маргинализовала умножавање урбаних могућности алтернативних деловања. Адолесцентски код бити-припадати подразумева и трансфере, односно прелазак из једног културног поља у друго. За те године и јесте уобичајено експериментисање, потреба за променама и игра с културним формама. Трансфери у тим годинама нису ништа ново и необично, али у друштвима кризе они често добијају смер екстрем-

ности: панкер – скинс – отпораши; или била је нормална али сад је фенси и спонзоруша. Овакво маркирање показује у ком правцу се креће тежиште у верификовању друштвених вредности (националистичко – православно – патриотско или еманциповано – глобално, бунтовно или униформисано или... И где су ту у причи родитељско наслеђе и институционални канони? Могуће је да се то креће у правцу симболичког копирања старијих у сфери јавних догађања и рекомбинације родитељске културе или у правцу симболичког отпора свему што подсећа на моћ контроле и конкурентске позиције између сазревања и старења.

Будућа садашњост у ритму спектакла

Свеобухватна сценска машинерија звана спектакл и даље има своју подлогу у јавним, масовним скуповима. Ласери, цинглови, бимови и сви остали електронско-дигитални реквизити дају сваком масовном догађању био то политички митинг или музички концерт једно лице које тинејџерске генерације брзо савлађују. Посебно ме је занимало како млади размишљају и какве представе имају о јавним догађајима, спектаклима на другим просторима изван њиховог искуственог делокруга. Млади Београђани у својим жељама показују изразиту културну жеђ за дешавањима у свету која им још увек нису доступна и чија је продукција у енормној експанзији. Та културна жеђ се не огледа у незнању, млади су добро информисани о свему што се дешава у свету путем медија и интернета, већ у сазнању да тога *тамо има*, а овде *нема*. Оно што сматрају да је заједничко већини младих ма где живели то је вечити несклад између понуде и финансијских могућности у конзумирању искуствених доживљаја. Избора немају, јер се организатори и аниматори јавних догађаја труде да заокруже свој салдо. *Мислим да има много места за проводе и разне догађаје и овде и тамо, али мислим да већина мојих вршњака не могу то себи финансијски да приуште. Зато нас радују велики бесплатни догађаји на улицама и трговима или било шта где можеш да прођеш са кокаколом и пивом, оно за "и" и где се дисање не наплаћује.*

У упитнику сам пружила могућност младићима и девојкама да за тренутак постану савременици своје будућности. Испред овог сада постоји велики простор будућег и они то добро знају. Није реч о предвиђањима, већ о надањима, не о визијама, већ о остварљивим догађајима тамо-негде-у-свету. Морам признати да саговорници имају добру информативну подлогу о светским спектаклима или бар о неким глобалним трендовима. Кад би било: свет-

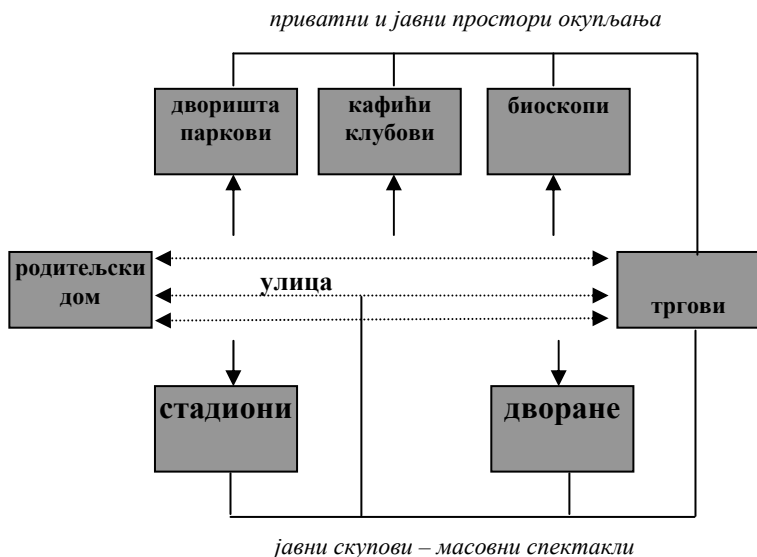
ско првенство код нас, фестивал у испијању пива, масовни хепенинг о уништавању расне нетрпељивости и спасавању животиња, окупљање светских извођача, велика журка као на плажи Ибице (постоји река), рок фестивал свих генерација и матораца и њихових потомака, нешто као love parade у Берлину, свргавање сваког диктатора на тргу ... *Слике у главама* отварају аспирације, интересе и жељене вредности младих. Педесетак одговора Београђана сигурно не дају слику шаролике структуре младих. За један број младића и девојака, улични-догађаји и масовни спектакли ће и даље креирати урбани имиџ, наглашавајући да садржаје треба окренути појединцу у маси. Ако сам разумела њихове жеље, ма колико биле неостварљиве, оне проистичу из друштвене девијација, ретардације и изолованости, али и реалних жеља живети-као-сав-остали-свет. На дизајнерима јавних догађаја и спектакла је да прате пулс младих и истовремено да их креативно и естетски осмишљавају. Знају они добро ко пуни улице и хале. У интерактивном дослуху између младих као актера јавне сцене и креатора јавне сцене постиже се умеће ка естетизацији комуникације.

Могући методолошки синопсис

Корпус интеракција:

- просторна интеракција – локације окупљања у односу на врсте окупљања
- временска интеракција – време догађаја у односу на време интерпретације
- ритуална и догађајна интеракција – радње и ознаке
- симболичка интеракција – културни стилови и центри моћи

Простори окупљања



Временска интеракција

T1 период животног циклуса – период адолесценције (доба младости у раздобљу средње школе)

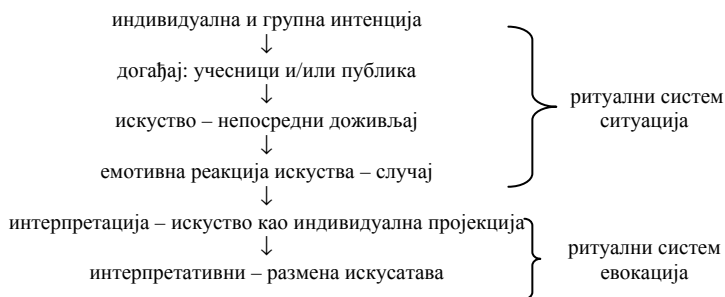
T2 период друштвене кризе, политичких сукоба и ескалације масовних скупова од 1990. године

T3 интервал евокативне интерпретације – искуство из непосредне прошлости

↓
сећање из даље прошлости (период 8-10 година)

↓
сазнања из наслеђене породичне прошлости
(приче родитеља и других сродника)

Ритуална интеракција



Литература:

- Bobić, Miloš 2000: Grad između arene i scene у: *Urbani spektakl*, CLIO, YUSTAT, Beograd.
- Deca krize, omladina Jugoslavije krajem osamdesetih 1990: Institut društvenih nauka, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
- Gerc, Kliford 1998: *Tumačenje kultura I*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- Kuzmanović, Bora 1990: Socijalni i politički aktivizam omladine, у: *Deca krize*, Institut društvenih nauka, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
- Малешевић, Мирослава 2000: Проблем одрастања основношколци у Београду у: *Животни циклус*, Етнографски институт с Музей, Софија.
- Marić, Ratka 1998: *Potkulturne zone stila*, Kultura 96.
- Прица, Инес 1991: *Омладинска поткултура у Београду, симболичка пракса*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања 34, Београд.

Мирослава ЛУКИЧ-КРЉСТАНОВИЧ

VOX ADOLESCENTIAE: МОЈАТ ОБЩЕСТВЕН ЖИВОТ И СПЕКТАКЪЛ

Жизненият циклус на индивида и обществените събития – публичните ритуали и празненства, представляват релевантните координати на социалната действителност в периодите на криза. В работата са представени резултатите от изследванията, проведени от автора сред средношколци в Белград през 2001 година. Целта е да се акцентира на проблема за въздействието на публичните масови прояви върху процеса на съзряване на младежите и съответно – доколко навлизането в публичната сфера оставя емпирична дия при формирането на жизнения стил и културните концепти.

Miroslava LUKIĆ-KRSTANOVIĆ

**VOX ADOLESCENTIAE:
MY PUBLIC LIFE AND SPECTACLES**

The individual life cycle and the public life represent the relevant coordinates of the social reality, especially in crisis. Young people who just have stepped into the adolescence become the significant agents in the planes of public life, customs, rituals, ceremonies (from the immatriculations and the celebrations of the end of the school, going out and having fun with the friends, internet communication, to their presence and engagement at various mass-happenings, such like the sport manifestations, the musical spectacles and the political meetings). My intention in this paper is to point out the significance of the public gatherings for the process of high-school students getting mature, and respectively to point out the way the entering the public sphere experientially marks the creation of the life-style and of the cultural concepts, especially in the time of social crisis and transition. I did the researches amongst girls and boys living in Belgrade during 2001 (over 70 high-school students underwent the questionnaire, while part of them took part in the open discussions on this topic). The adolescent personality was identifiably marked according to the affinities, the image, the cognitive thought, and the cultural and the ideological destinations in the complex network of spatial, temporal and ritual interactions. Such network indicates multifarious structure of cultural and social stratification, which either function parallelly or which are mutually exclusive on the symbolic level. The image, the behaviour, the language of mass in the system of the symbolic meaning, all could be observed based on the analogies of the cultural styles and of the centres of power which design the public scene; they also could be observed based on the homologies as the agreements of fashion, music, behaviour and slang

ЖЕНАТА-ПТИЦА В СЕМЕЙНИТЕ ОБРЕДИ НА БЪЛГАРИТЕ

Текстът представлява опит да се обобщи обширен етнографски и езиков материал, въз основа на който може да бъде реконструирана птичата символика на жената в семейните обреди.

За разлика от първата част на изследването, където птичата символика на мъжа е представена в процес на развитие от раждането до достигането на полова зрялост, птичата символика на жената е изградена синхронно, тъй като обхваща групата на всички жени във възпроизводствена възраст. Използването на птичи символи характеризира най-вече процесите на възпроизводство в човешкото общество, което ги прави съпоставими с процесите на космогенезата от една страна, и с процеса на възпроизводство на птичите видове – от друга. В изложението се акцентира на символичното представяне на менструацията, зачеването, бременността и раждането чрез образите на кокошката/квачка, свраката, яребицата, враната и др. птици.

Потърсено е и мястото на символа жена-птица при настъпването на смъртта. Така женският образ, изпълтен в птица, намира най-ярко приложение в двата важни момента, рамиращи човешкия живот – акта на раждането и на смъртта.

Ключови думи: жена, менструация, раждане, смърт, птица.

Българските фолклорни разкази класифицират женската сексуалност и способността да се раждат деца в сферата на природните процеси, с които се правят най-преки аналогии и на тази база се разгръща богата растителна и животинска символика, почерпана преди всичко от дивата природа за разлика от мъжката, където се използват културни символи¹. Според повествованието Господ съ-

¹ Като творение на културата мъжките гениталии и мъжката потентност намират езиков и символичен израз в отъждествяването на мъжия penis с

здава женските гениталии с помощта на различни горски животни. В разказа се конституират формата (включително и окосмеността), мирисът, названието на вулвата, а също и менструацията като ежемесечно генитално кръвотечение. Участието на птици в сътворението е свързано с формата, именуването и менструацията. При обредите от жизнения цикъл птичата символика също се използва най-често при действия, които са свързани с проливането на кръв. В женския обреден текст това са периодите на проливане на "женска" кръв, чието начало започва с идването на първата менструация, включва всички следващи ежемесечни кръвотечения (*menarshe*), дефлорацията, абортите и помятането, съпроводени с генитално кървене, раждането и очистването на матката в следродовия период.

Сътворението на женските гениталии

Голяма група етиологични разкази свързват произхода на външния полов орган на жената (*vulva*)² с различни животни, които при сътворението му отстъпват свои специфични животински качества. Външният вид на вулвата (клиторът и срамните устни), т. е. нейната форма, се оприличават на петловия гребен: "у средата...да се червенеет на петела гребена" (ФЕ 1993: 133-134; вариант на легендата у: Мильов 1992: 13-14; Коцева 1993: 133, № 11) или на отпечатък от козе копито (ФЕ 1993: 136).

При сътворението на женското тяло козата стъпила с копито между краката и се получила *vulva*-та, лисицата дала косми от опашката си – да е мека; пчелата – мед, за да е сладка; порът – лосвата си миризма, за да я пази, а магарето хвърлило един къч с копито и я продънило "та дъно да нема". Така *пичжулината* е благословена от Господ (Монтанско) (ФЕ 1993: 135-136). Във вариант от Средна Западна България мечката дала на *vulva*-та "вълна – да е рошава", лисицата – "хитринка, да е хитра", пчелата – "мед, да е благa", порът – лоша миризма, да я пази, за да не я изядат. Като дошло време да я кръщават, папунякът рекъл: "– Пу-пу! Пу-пу! и получила името *путка* (Мильов 1992: 15-16). Птицата-участник в именуването на *vulva*-та – папунякът, в народните говори има название *див петел*, наред с птиците глухар и тетрев. Даденото от нея на-

различни културни растения и домашни животни. Става дума за символиката на петела, чушките, моркова и пр. – вж. подробно: Васева 2000.

² Външните полови органи на жената – *vulva s. cunnus s. genitalia externa* се състоят от големи и малки срамни устни, клитор, преддверие на влагалището, девствена ципа (*hymen*) и междинница (Гинекология 1994: 22).

звание е звукоподражателно от звуците, които тя издава. Подобен произход имат много от птичите названия (Васева 1998: 92, 99).

Животинското участие в сътворението освобождава женските гениталии от необходимостта да бъдат назовани пряко с животински имена или да бъдат персонифицирани от някакво животно. Независимо че за българите не са характерни птичи названия на vulva-та, каквито се срещат сред източните славяни, през последните години на терен са регистрирани няколко такива названия – *петле* (д-р Минчо Георгиев), *сврачак* (Милена Беновска в Свърлишко) и *кукувица* (ФЕ 1993: 157, 170).

В етиологични разкази от Западна България широко разпространение има сюжетът за "божия конец", с които при сътворението на Адам и Ева Господ зашива двете еднакви половини на тялото. Първо било сътворено мъжкото тяло, при което конецът се оказал по-дълъг и останал да виси отдолу (мъжкият penis), а при шиенето на женското тяло конецът, нарочно отрязан по-къс, се оказал недостатъчен и затова жената отдолу останала недошита (женската vulva) (ФЕ 1993: 122-123). В подобен разказ от Прилеп, записан от Марко Цепенков, при сътворението на Ева Господ зашил с игла и конец предната част на тялото, след като положил в него вътрешностите, като започнал от гушата и продължил надолу, но конецът не стигнал и затова жената отдолу има незашита дупка, през която се раждат децата и изтича водата, която е поета през устата (ФЕ 1999: 14-15); в друга версия Господ дава пари на мъжа и жената сами да си купят каиш, за да се зашият отпред (ФЕ 1995: № 122). С тези разкази кореспондират забраните по време на бременност майката да шие или въобще да докосва игла, особено без конец, защото ако се роди момиче то няма да има дупка – ще е *количаво*, зашито отдолу.

Женските генитални кръвотечения. Понятието "женска кръв"

Гениталното кървене при жените е пряко свързано с техните възпроизводствени функции. Проливането на кръв от гениталиите бележи важни етапи от жизнения цикъл на жените. Белязаните от наличието на "женска кръв" образуват специфична общност, чийто класификационен признак е фертилната възраст. Менструацията е физиологичен процес³, който не подлежи на волеви контрол и това е една от причините, довели до неговото провъзгласяване за "опа-

³ Менструацията е външната проява на отпадащата ендометриална лигавица при неосъществена бременност (Гинекология 1994: 45).

сен" във всички културни системи. По време на менструация жената се смята за подвластна на природните си инстинкти, тъй като не може да осъществи самоконтрол над тялото си (не може да контролира изпусканията на своята телесна "долница")⁴. Със същата липса на контрол над тялото се характеризира новороденото дете в периода на кърмене, поради това в родилната обредност то образува семантична "цялост" със своята майка докато трае следродилното кървене. Липсата на волеви контрол над отделителната система на кърмачето е означена в културата като "природно" състояние, подобно на менструацията. От друга страна лесно установимата връзка на гениталното кървене с бременността поражда редица митологични представи, които обвързват "женската кръв" със зачатие и бременността, а връзката между майката и новороденото се представят в един продължителен период след раждането като "връзка на кръвта".

Чрез периодичното превръщане на женската кръв от "вътрешна", която тече по *жили* в женското тяло, във "външна" – която изтича отдолу през гениталния отвор, тя придобива правата на самостоятелен обект, с който се извършват магични действия извън женското тяло. Тази автономност на женската кръв поражда представата, че е възможно нейното преминаване от едно тяло в друго, а извършваните с нея магии могат да повлияят обратно върху женското тяло и най-вече върху неговата репродуктивност. Тези представи образуват широкото семантично поле на понятието "женска кръв", в което важно място заема табуирането както на самия физиологичен процес, който винаги се пази в тайна (споделена от много тесен женски кръг)⁵, така и на самата "женска кръв". Табу-

⁴ Към същия ред *hati* се отнасят уринирането и дефекацията, т. е. естествените, неконтролируеми отделения от тялото. Мъжките телесни отделения (сополът, урината, спермата) се различават от женските по това, че не са неконтролируеми и имат оплодителна символика. В някои култури (индийската и китайската) особено значение има контролът над еякулацията. "Превратът" в ритуалния живот е свързан именно с тези естествени изпускания (Абрамян 1983: 91-93).

⁵ При женските инициации също има колективни ритуали – менструиращите за пръв път девойки образуват обособена група, която е изолирана от останалата част на общността (Абрамян 1983: 86-87). Пазенето на менструацията в тайна може да се тълкува като отглас от древните инициални ритуали, свързани с настъпването на полова зрялост при девойките, които имали характер на мистерии, провеждани в затворен кръг от посветени жени. Женските колективни обреди, свързани с менструацията, представляват особена опасност за мъжкия, културен свят, затова мъжете всячески се стремели да попречат на жените да менструират ко-

ирането на менструалната кръв прави невъзможно извършването на магии с нея, тъй като тя на практика е недостъпна⁶. Затова се използват нейни дублети, които магьосницата придобива чрез кражба. Сред най-достъпните дублети са кървавото петно върху женската риза, кървавата вода от прането на ризата и плацентата, която се изсушава, за да се запази по-дълго време с магична цел.

Широко разпространено е вярването, че чрез менструацията женската кръв се очиства периодично от "лошата кръв"⁷. Именно тази лоша кръв изтича в земята и се поглъща от нея⁸. В митологичните представи тя преминава в отвъдния свят, в хтоноса, обитаван от демонични същества с женска природа, които пият женска кръв и постоянно се нуждаят от нея, за да възстановят своята жизненост и пораждащи живот потенции, изгубени при преждевременна смърт по време на фертилитета (т. е. преди жената да се е *отродила*). В тази група влизат *нави, лехуси, ерменки, майки, самодиви*, както и вещицата с някои от характерните си черти (Михайлов 1992: 50-52). Представата за "лошата кръв", която привлича духовете и ги прави постоянни женски спътници по време на генитално кървене, е една от причините жената да се смята за "нечиста" през тези периоди. Християнството допринася за утвърждаването на тези представи, отстранявайки нечистата жена от църковната служба и от покровителството на църквата в най-критичните периоди на живота ѝ,

лективно, синхронно с лунните фази. Така се раждат митовите за дракона у много народи (Абрамян 1991: 117).

⁶ Естествено тук изключение правят любовните магии, извършвани от самите притежателки на менструалната кръв: за да привържат любимия мъж към себе си, те сипват в храната или в питието му от своята "женска кръв". В Странджа е регистрирано използване на плацентата за любовни магии (Милчева 1996: 263, бел. 21), което показва нейната семантична близост с "женската кръв".

⁷ Затова много мъжки инициални обреди имитират женската менструация чрез кръвопускане от пениса, известно в литературата като "мъжка менструация". При жените с лечебна цел също се използва кръв от гениталиите, но не менструалната, която навсякъде се смята за нечиста и опасна, а извлечена от *labia minora*. Тази кръв има близък по топография произход с мъжката менструация (Абрамян 1983: 87; Абрамян 1991: 110, 115-116).

⁸ Според друга теза, възприета и анализирана от М. Малешевич, за "нечиста" и табуирана се смята само онази кръв, "която е напуснала своето природно пространство – тялото". Извън него тя се смята за нечиста и опасна. Позовавайки се на М. Дъглас и Е. Лийч авторката приема, че "нечистотата се отнася до нещо, което не е там, където би трябвало да бъде", затова и менструалната кръв, като телесен продукт "на погрешно място" е прототип на нечистотата и е обект на множество забрани (Малешевич 1986: 47).

когато тя се намира на прага на смъртта (Агапкина 1996: 103, 114-115). Раждането е една такава безспорно критична ситуация.

1. Полова зрялост на момичето. Първа менструация

Менструацията, наред с вторичните полови белези (сред които окосмяването на гениталиите и под мишниците, младежките пъпки, потенето), е един от признаците на настъпване на полова зрялост на момичето. Очевидната и пряка връзка на менструацията с женската плодовитост я прави едно от най-зорко наблюдаваните състояния на женското тяло. Менструацията се възприема като средоточие на женската природа и жизнената енергия на жените, предназначена да създава живот. Според народните представи тези качества се предават от майка на дъщеря⁹. Вярването, че ако детето е заченато по време на менструацията, ще се роди момиче (Ловешко) (Воденичарова 1999: 352), илюстрира представата, че чрез менструалната кръв се предава от майката на детето женската същност, женската природа. Сред субстанциите, които участват в зачеването, доминираща е менструалната кръв (Баранов 1998: 113).

Пубертетният период обикновено продължава от 10 до 18-годишна възраст и се свързва с усилен растеж и изграждане на женските полови органи, чийто външен белег е идването на първата менструация¹⁰. Този период в народната култура е означен като *замо-*

⁹ Първите генитални промени на новородено момиче настъпват до 4-тата седмица след раждането. Те са резултат на високата естрогенна стимулация на плода и останалите след раждането майчини и плацентарни хормони. Остатъчните майчини хормони действат през целия "латентен период" в половото развитие на момичето – до 8-годишна възраст (Гинекология 1994: 334-335). Още през 8-мия месец от бременността в тялото на плода от женски пол са оформени вече всички яйцеклетки, които яйчиците ще отделят ежесечно значително по-късно – по време на овулациите във фертилната възраст.

¹⁰ Пубертетният период обхваща три подпериода: предпубертет – от 9 до 11 години, когато има усилен растеж и изграждане на женските полови органи, започва и развитието на вторичните полови белези; пубертетът е период на първото генитално кръвотечение (menarshе), който настъпва между 12- и 14-годишна възраст (средно за България – на 12 години и 6 месеца, границата варира от 9 до 16 години) и постпубертетен период, когато завършва пълното полово узряване на момичето – между 15 и 18-годишна възраст. Тогава завършва процесът на морфологичното изграждане и функционалното узряване на външните и вътрешните полови органи. Дотогава момичето още не е сексуално и соматично зряло, за да стане фертилно. Гениталният и соматичният растеж завършват към 16-тата година (Гинекология 1994: 336-338).

мяване (на 15-17 г.) – за няколко години момичето се превръща в жена¹¹. Идването на първата менструация бележи промяна в костюма – над ризата се облича друга дреха, за да се прикрива кървавото петно. При идването на първата менструация мюсюлманските момичета в Родопите започват да носят фередже¹² (Цанева 1994: 120). Биологичните промени водят до промяна в социалния статус на момичето и съответното поведение. Девојката вече има право да участва в обредите на младежите, в пролетните игри на открито и в саденките, да се хваща на хорото.

Съществува вярване, че с идването на първата менструация тялото на момичето престава да расте¹³ и започва да "цъфти", добива форми на жена. Термините, свързани с *цъфтеж* отразяват и определен период от живота на жената – нейния разцвет при достигане на полова зрялост¹⁴, брака и раждането на деца, т. е фертилната възраст. Цветовете на различни растения, най-често с червен цвят, символизират статуса на девојката с менструация. След получаването на този статус девојката получава и правото да се закичва с китка¹⁵. Менструалните смущения също не рядко се лекуват с растения, чиито цветове са червени или които имат червени плодове¹⁶. Между тях предпочитани са червен шир, божур, градински

¹¹ Продължителността на периода от 1 до 5 години дава основание на етнолозите да говорят за "система от преходни ритуали", ознаменуващи пълнолетието (Бернштам 1991: 236).

¹² По същия начин албанските девојки от Призрен слагат при идване на първата менструация фередже и го носят до края на живота си (Малешевич 1986: 44, бел. 91).

¹³ Конкретно това вярване е регистрирано при поляците (Агапкина 1996: 111).

¹⁴ Игрите на девојките в пубертета, особено тези на открито през пролетта, митологизират съпричастността на тази възрастова група към стадия "младост" в космобиологичния свят (Бернштам 1991: 235).

¹⁵ Момите се кичат със *червен шир* (*стратор*) за предпазване от уроки и магии. Едно от интересните названия на стратора е *петлов гребен* (БНМ 1999: 950). То намира семантичен паралел в невестинската украса с формата на петлов гребен сред *гребенците* в Добруджа, което новобрачната носи докато е *млада булка* (Михайлова 1974: 211-212). В легендите от петловия гребен произлиза формата на vulva-та (вж. по-горе). От друга страна петловия гребен е по-скоро мъжки атрибут: при русите, ако жената иска да роди момче, веднага след съвокуплението трябва да изяде суров петлов гребен (Баранов 1998: 111).

¹⁶ За регулиране на мензиса се пие отвара от дръжките и листата на вишня; при обилна менструация – от листа и корени на къпина ("дяволско грозде") или на малина; при спиране на мензиса – отвара от корените на вишня или черница (дървото на самодивите) (БНМ 1999: 475, 544, 1059).

мак (*афион*), червена мъртва коприва (*великденче*) и др. (БНМ 1999: 20, 69, 475, 544, 620). Кървавата вода, в която е изпрана ризата, носена по време на менструация, се излива в градината под трендафил, чиито цветове също са червени.

Сред всички славянски народи се среща менструална терминология, произлизаща от глагола *kvet- или от синонимичните му (в символичен и митологичен аспект) *kras- и *serv-. Думите, произлезли от тези корени в славянските езици означават както червения цвят¹⁷, така и периодичния цъфтеж на растенията (Агапкина 1996: 107). И днес в градския говор "Цъфнала съм" означава 'дошъл ми е мензистът'¹⁸.

Във вегетационния цикъл на растенията цъфтежът е онзи етап, през който се извършва опрашването и завързването на плод (семена)¹⁹. "Цъфтежът" при девойките и жените във фертилна възраст отразява наличието на "женска кръв" и предполага възникването и осъзнаването на сексуални желания, над които жената трябва да осъществява волеви контрол. Затова идването на първата менструация се обозначава като опасен период, който е свързан и с поумняването на девойката ("идване на ума" във втората част на фразеологизма: "Ше те ключне петело! Ше ти дойде акъло!"). Този израз възплава стремежа на обществото да осъществи социален контрол над репродуктивността, какъвто съществува във всички култури. И както подчертава Морис Годелие, самите "отношения на родство предполагат по същество социален контрол над сексуалността, по принцип, и производство, отглеждане, и присвояване на децата, в частност" (Годелие 2001: 151). В патриархалното общество женската плодовитост е означена като добродетел само когато е поставена в рамките на социалния контрол. Извън тях тя е опасна, предизвикваща природни катаклизми и разрушение. Това издига девствеността на невестата на пиедестала на абсолютен закон, тъй като неговото спазване осигурява безсмъртието на патриархалния род.

¹⁷ Терминът за менструация на банатските българи е *червенту*: има *чървенту*, изгубила съм *чървенту* (Телбизови 1963: 209; Агапкина 1996: 108).

¹⁸ В литовския език глаголет "цъфтя" се използва като евфемизъм на менструацията (Карбелите 1996: 350).

¹⁹ Представата за космобиологичното единство на възрастовите процеси в природата и при хората обуславя връзката между възрастовите изменения при девойките с вегетацията на растенията: растежът завършва с достигане на зрялост (цъфтеж) и връзване на плод (брак и бременност) (Берншам 1991: 236).

Спазването на това правило обаче предполага сексуално въздържание на девойките в периода от настъпването на полова зрялост до сключване на брак²⁰. Тази строга социална регулация, свързана най-пряко с християнския морал, отпраща всички действия от сферата на предбрачното общуване с реален или символичен сексуален подтекст, както и нерегламентираното зачатие, в царството на дивата природа, "облича" ги в животински или растителен облик (Кабакова 1991; Баранов 1998: 119). В тази картина девойката в пубертета притежава качества, които я свързват по-скоро с космобиологичния свят (растителната и животинска символика), отколкото със социалния. "Дивите" (незрели, неуравновесени) свойства на психиката през този период налагат изолация на групата на младежите в пубертета от усвоеното пространство (в гората, на полето), поради опасност игрите да преминат границите на приличието и да прерастнат в "диво" поведение (Бернштам 1991: 252). Само отделни, но не малобройни културни фрагменти подсказват, че тези процеси, преди да станат изключение при християнството, са били правило преди това, когато оргията е била завършващ етап от инициацията и е имала магичен смисъл – да стимулира възпроизводството в растителния и животинския свят (Абрамян 1983: 79)²¹. Оргиастичните обреди обикновено имат за цел да се възстанови първич-

²⁰ В растителния код при източните славяни цветята от моминската градинка символизират непорочност на девойката и успешен изход от съзряването – брак по любов. Зеленчуковата градина (особено зелката и чесънът в нея) символизират наличието на любовна страст (възбуда), която подтиква девойката към свободно поведение (възможност за грях). В тази градина растенията (девствеността) могат да бъдат похитени от заек или козел. В най-голяма степен опасността от загуба на девствеността се символизира от "злаковете" и дивата растителност. Тяхното ранно узряване символизира ранна любов (подаване на страстта), която завършва с грях или нещастен брак. Растенията (мак, коноп) са похитени най-често от врабец – персонафикация на еротичното начало в мъжката природа (Бернштам 1991: 239, 246).

²¹ В много свои изследвания Н. Пушкарева реконструира сексуалната етика на русите през XV-XVIII в. и стига до извода, че до XV в. "обезчестяването на девиците обикновено не ставало тайно през нощта, а напротив – на многолюдните пролетно – летни празненства (*игрища*), в които участвали девойки и женени жени. За девойките те завършвали с освобождаване от девствеността, а за жените – с извънбрачни сексуални контакти" (Пушкарева 1996: 49; Пушкарева 1998: 97). Със своите оргиастични черти пролетните момински игри се доближават до първобитния празник. Под натиска на духовенството и християнската етика, те били заклеямени и забранени от църквата.

ната андрогинна природа на човека, от времето преди разделянето на тялото на две половини – мъжка и женска със съответните им полови признаци. Затова те са механизъм за обезпечаване на вечното обновяване на живота, за приобщаване към тайните на вечността и безсмъртието (Абрамян 1991: 126-127).

Представата, че тялото на момичето спира да расте с идването на първата менструация има връзка с бурните физиологичните процеси по време на половото съзряване – пубертетният тласък в ръста настъпва ускорено 2-3 години преди появата на менструация. Най-изразен растеж на дългите кости има към 10-ата – 11-ата година. С настъпването на менарше се забавя растежът на крайниците за сметка на тялото²² (Гинекология 1994: 338). Тази представа се отразява най-вече в забраните, които трябва да спазва менструиращата. Те се основават на представата, че ако жена в менструация (или изобщо с "женска кръв") прекрачи младо същество (растение, животното, дете), което се намира в период на растеж, то ще престане да расте – детето и животното ще се разболеят, растението ще изсъхне²³ (Агапкина 1996: 118). Неблагоприятно е и въздействието на менструиращата върху вегетацията на растенията, затова тя не бива да седи и копае в градината, дори не бива да влиза в зеленчукова градина – разсадът преставя да расте, съхне, корените му изгниват, няма да върже плод²⁴, ще го изядат червеи и насекоми. Подобни забрани се спазват и спрямо плодните дървета: жена с генитално кървене не бива да се качва на дърво, за да бере плодове, защото дървото ще изсъхне²⁵; дори не бива да се докосва до плодни дървета, защото те ще престанат да раждат (Агапкина 1996: 126).

Редица обредни действия при идването на първата менструация, подобно на тези, които се извършват от менструиращите жени, имат за цел да се осигури "правилна" менструация – редовна и кратка (с продължителност 2-3 дни). Повсеместно се смята, че

²² След това към 11-13 годишна възраст се наблюдава ускорен растеж на тазовите кости, докато тазът добие гинекоиден вид. Така в края на пубертетния период тялото на момичето става соматично зряло, достига нормалните за жената пропорции (Гинекология 1994: 338).

²³ В Украйна менструиращата жена спазва забраната да прекрачва деца или други живи същества (куче, теле и пр.), защото те ще престанат да растат (Агапкина 1996: 124).

²⁴ Жена в менструация не бива да седи лук или краставици – защото те ще цъфтят, но няма да връзват плод (Карбелите 1996: 350). Аналогични вярвания има при русите (Агапкина 1988: 81-82).

²⁵ Тези забрани за девойка с първа менструация са регистрирани и сред сърбите (Малешевич 1986: 40).

правилната менструация е най-важното условие момичето да се превърне в "плодна" жена. Затова още при първата менструация се извършват практики за бъдеща успешна бременност и раждане на здраво дете (Цанева 1994: 120). Менструалният цикъл се моделира от обредни действия, извършвани още при раждането на момиче. При тях най-често се използват брашно и яйце, на които се приписва способността да изчистят следите от "женската кръв". Бялото брашно символизира телесната чистота на девойката, разбрана като липса на менструална кръв по тялото, чийто обреден аналог е бялата риза без кърваво петно, но също и "чисто" лице, т. е. без появяващите се по време на менструация пъпки²⁶. Затова с брашно се търкат бузите или се посипва главата на новородено момиче, но с действието се фиксира бъдещата менструация²⁷. Използването на яйце при прането на ризата от първа менструация, както и във водата за къпане на новородено, също има за цел да изчисти по магичен път "женската кръв" от тялото на девойката, олицетворена от менструалното петно върху ризата²⁸, или майчината кръв (родилното петно)²⁹ от повърхността на тялото на новороденото, с която то се ражда "белязано" (окървавено) на този

²⁶ Лицето на момичето се маже с яйце "за да стане хубава мома" (Манова 1994: 90 сл.).

²⁷ При раждането на момиче бабата потърква бузките му с бяло брашно, "за да му е бяло прането, когато стане мома" (Граово), другаде това се прави на 40-тия ден след раждането в една от трите къщи, на които гостува родилката, след като вземе "чиста молитва" в черквата (Софийско) (Генчев 1993: 202; Христов 1999: 70).

²⁸ Майката изпира ризата от първата менструация на дъщеря си в леген, в който е поставила яйце, което после оставя в къщи, за да си пере момата лесно ризата (Монтанско) (ФЕ 1996: 357). Целта на това действие неточно се тълкува от П. Христов като магично средство за осигуряване на безболезнен мензис (Христов 1999: 70). При русите идването на първата менструация се отбелязва с обредно обличане на момински дрехи на първия Великден и тогава дружките подаряват на момичето по едно яйце (Агапкина 1996: 112).

²⁹ Връзката на новороденото с майчината и всяка "женска кръв" се отризва в представата за болестта *мундарлък* – пъпки по лицето на кърмачетата. Вярва се, че тя се появява, ако жена в мензис дойде при новородено. Такива посещения се избягват или се вземат предпазни мерки: слага се червен парцал на прага, жената идва закичена с червено цвете, подарява яйце на детето да го изкълпят (Михайлова 1999: 209; Кирилова, Милтенова 1994: 29; Дражева 1986: 214). *Мундарлък* се лекува с *моминска кръв* от първата менструация (Чирпанско) (Марчев 1939: 93) или с майчината следродилна кръв – на третия ден от раждането къпят родилката, а след нея в същата вода и детето, за да не му излязат пъпки (Габровско) (Вълчева 1935: 31).

свят³⁰. Именно майчината кръв и родилното петно като знак на кръвта, изнесен на повърхността на тялото, са онзи маркер, който обозначава приемствеността между утробния и следутробния период в живота на детето и в същото време потвърждава родството "по кръв" (Баранов 1998: 113). Приписваната магична способност на яйцето да изчиства/отнема "женската кръв" (и кръвта изобщо в народната медицина)³¹ се дължи на неговата символика като птичи зародиш – то vyplъщава идеята за зараждане на живот, а това при нормална бременност (износване на плода в майчината утроба) задължително е съпроводено със спиране на менструацията. Най-общо тази зависимост изглежда така: наличието на зародиш (яйце = дете в утробата) означава липса на външна "женска кръв" (менструация и нейните дублети, включително пъпки по

³⁰ Във водата за първото къпане на новороденото се разбива яйце, като народните обяснения за това са различни: за здраве (Вакарелски 1977: 473); за да бъде мека "снажинката на детето" (Кирилова, Милтенова 1993: 26); защото кожата му е много нежна (Воденичарова 1999: 358); "за да заякне", "да е бяло и хубаво" (Манова 1994: 90 сл.). Със същата цел във водата се слага мляко (Дражева 1980: 282). Яйце се слага във водата за ежедневното къпане на детето до 40-ия ден. Суровите яйца са задължителен дар от жените при всяко посещение при родилка – на първата пита (Янева 1989: 139); на втората пита (*понуца, повойница*) (Дражева 1980: 384; Кирилова, Милтенова 1993: 30; Генчев 1985: 173). Яйце се подарява на родилката при първото гостуване след раждането в дома на майка ѝ или на кумовете след "чистата молитва" на 40-тия ден. То се разбива във водата за къпане на бебето същата вечер (Дражева 1986: 214; Воденичарова 1999: 360; Кирилова, Милтенова 1993: 35, 39). Така едновременно с почистването на родилката от "лохиите" (следо̀ро̀дилното кървене), се почиства и тялото на детето от майчината кръв. Даряването на яйце при тези действия не може да символизира нито пожелание за следваща бременност на майката, тъй като се използва при къпане на детето, нито състоянието на детето (плод, яйце), тъй като то е вече родено и след третия ден е узаконено неговото пребиваване в "този свят" чрез закръ̀мването.

³¹ В народната медицина със суров белтък се мажат рани от порязано и гно̀йни пъпки (Манова 1994: 90 сл.), а яйченият жълтък влиза в състава на мехлеми за изгаряне, *блага рана*, гно̀йни рани, пъпки по лицето, *ноктеж*. С ципа от яйце се лекуват рани от изгаряне; с нейна помощ се отваря на пръста *прищей* (рана) за лекуване от *треска* (БНМ 1999: 1094). Незатворената фонтанела на новородено дете, която се смята за болест, причиняваща плач – "разтворила му се главата от изтрово̀ено" (*космаджа*), също се лекува като се маже с яйце или само със суров жълтък (Големанов 1905: 67; Манова 1994: 92-93). С яйце обикновено се гадае за произхода на "незайна болест", слабост и *уроки* при малките деца (Стамболиев 1905: 49, 62).

лицето). Затова банатските българи не дават на дете до една година да яде червено яйце, за да няма циреи (Телбизови 1963: 205). В Хасковско на Великден на децата не дават цяло яйце, за да не боледуват от *берушка* и *синеотика* (Колева 1990: 38).

Използването на птича символика за обозначаване на първата менструация намира потвърждение в езика, където популярни фразеологизми посочват определена птица като причинител на гениталното кървене, а в еротичния фолклор се срещат етиологични легенди с подобно съдържание. За обозначаването на момиче по време на първа менструация домашните казват: "Нашето кокошле проноси" (Мильов 1993: 86). Младите женски пилета започват да носят яйца на една година. Тази инициална възраст при най-широко разпространените домашни птици се ознаменува с промяна на названието: преди да е проносило яйца, женското пиле се нарича *ярка*³², а след това *кокошка*. Затова в обредите и лечебните практики за малко момиче се коли (или подарява) ярка, а за момче – петле³³. Първото снесено от едногодишна кокошка яйце е кърваво³⁴ – снасянето му е семантично равнозначно на първата менструация при момичето. Дефлорацията на невестата в първата брачна нощ също се обозначава от подобни птичи символи: в еротичния сватбен фолклор невестата преди свождането и *vulva* -та са "черна качулата кокошчица", а след свождането – "рошава ярка" (Карнобатско) (ФЕ 1995: 299).

Други фрази за обозначаване на първата менструация са: "кльцнало я петлето", "женщината я фанало". Бабите казват на по-малките момичета: "Ше те клюцне петлето! Ше ти дойде акъло!" (ФЕ 1993: 284-285). Идването на първата менструация се обявява от майката, когато момата отива за пръв път на седянка през зимата, с думите: "Нашето момляче го клюцна петело!" (Мильов 1993: 86).

³² "Ярка е женско пиле, което вече се момее, т. е. близо е да носи яйца" (Маринов 1981: 146). Това название има отношение и към именуването на птичата копулация – петелът *яри* (покрива) кокошките (ФЕ 1993: 280).

³³ Спазването на това правило има значение за "разплодяването на кокошките" (Маринов 1981: 146).

³⁴ Когато намерят първото кърваво яйце, банатските българи натриват с него челото си и казват: "Колкут косми у главата, толкус яйца у кошницата" (Телбизови 1963: 183). Сърбите при идването на първата менструация намазват бузите и челото на момичето с кръвта "за да запази руменината си", или го удрят по лицето (Джорджевич 1938: 546; тук цит. по Агапкина 1996: 113). При българите в народната медицина е позната болест *моминска бледност*, свързана с менструацията, която лекуват с отвара от пелин, синя тинтява, шипка, *църна билка*, дръжките и листата на вишня и пр. Девојката освен това яде много коприва "за засилване" (БНМ 1999: 132, 508, 984).

В легенда от Северозападна България при сътворението на хората Господ повикал щъркела да пробие с клюна си дупка в тялото на Ева, от която рухнала кръв като река и от нея клонът и краката на щъркела станали червени. Поради невъзможност тази кръв да бъде спряна, дупката била запушена с риба, откъдето възникнала специфичната миризма на женската vulva. Маймуната също се опитала да спре кръвта и от козината ѝ женската vulva се окосмила (ФЕ 1993: 134).

Семантиката на обредните действия, свързани с менструацията и зачеването, езиковите и фолклорните данни позволяват да се реконструират митологичните представи за първата менструация и мястото на орнитоморфната символика в тях. Данните показват, че първото генитално кървене при момичето, достигнало полова зрялост, е предизвикано от същество с птича природа и андрогинна същност³⁵. Девойката е "кльвната от петела", тялото ѝ е продупчено от щъркела. Тези изяви на птичата активност обикновено са тълкувани като евфемизъм на коитуса и по този начин първата менструация смислово е отъждествявана с дефлорацията (като "мислен първи брачен акт") (Николова 1998: 120; Христов 1999: 72). Значението на дефлорацията като ритуален първи коитус на девствена девойка с митологичен персонаж, който идва от света на предците и има животинска природа, има важно място в митологичните представи за процесите на пораждане на живот. Редица неточности обаче в тази интерпретация на *menarche*, дават основание да се допусне, че тези нюанси при нейното обозначаване в езика са вторично наслоени.

На първо място смущаващо е използването на птичия клон (на петела и щъркела)³⁶ и на копитото (на вола и магарето при продънване на vulva-та) за извършване на коитус. Очевидно нито клонът, нито копитото са възпроизводствени органи при живо-

³⁵ В много примитивни общества менструалната кръв е възприемана като резултат от намесата на свръхестествени същества – тотемни прародители, духове на предци, богове и пр. Гениталното кървене от разкъсването на химена е една от причините за сходно възприемане на менструацията и първия сексуален акт. Кръвотечението в първата брачна нощ доближава младоженеца (и всеки реален или символичен извършител на дефлорацията) до статуса на същите свръхестествени същества (Тепавичаров 2000: 146).

³⁶ Независимо от факта, че и двете птици притежават мъжка сексуална символика. Те символизират статуса на полово зрелия индивид, способен да извърши коитус. В лексиката *penis*-ът се обозначава от птичия клон (срв. Васева 2000: 198), а в обредните действия, особено извършваните от маскираните персонажи по време на зимните маскаради, птичият клон замества *penis*-а.

тинската копулация. Здравият птичи клюн, заедно с остриите нокти, са най-вече "инструменти на войната и смъртта", т. е. онези части от тялото на птицата, с които се сграбчва и разкъсва жертвата. Затова в подтекста на изразите, обозначаващи първата менструация, трайно присъства темата за причиняване на кървяща рана (убийство)³⁷ в тялото на девойката чрез клюна на птицата (копито на бозайник). Самата менструираща vulva се оприличава на кървяща рана³⁸, причинена от агресивната намеса на митологично същество, което пробужда или разкъсва жертвата. Чрез този контакт – агресия менструиращата жена придобива чертите на опасно същество, което се намира във връзка със сили от отвъдното.

Наистина идването на първата менструация е на пръв поглед безпричинно. Липсата на медицински познания за човешкото възпроизводство прави невъзможно нейното обяснение с причинно – следствени връзки в епоха, в която изтичането на кръвта (превърщането във "външна" за тялото) става най-често при нараняване и дори разкъсване (т. е. при получаване на смъртоносна рана) от животно по време на лов. Физическата агресия освен това е често наблюдавано явление в животинския свят при борбата за оцеляване на видовете. Кой е обектът на тази агресия обаче в случая с менструацията? Дори и бегли наблюдения могат да установят пряката зависимост между менструацията и бременността – наличието на менструация означава липса на бременност и обратното. Според народните представи още със зачеването и раждането, женското тяло носи в себе си зародишите (потенцията) на всички де-

³⁷ Още Емил Дюркем при изследване на груповата солидарност в семейните и родови общности търси причината за табуиране на половото общуване между роднини в забраната да се убива или наранява сродник. И тъй като първият сексуален контакт е свързан с определена болка и кръвоизлив при девойката, често той е мислен като нараняване и дори като някаква форма на убийство (коментирано от: Уайт 1988: 207-208; Тепавичаров 2000: 146).

³⁸ Връзката на менструалната кръв с кръвта от порезна рана проличава във вярването на русите, че ако жената се пореже в първия ден от своята менструация, цикълът ѝ ще се проточи цял месец. Проливането на животинска кръв по време на цикъл има същия резултат. Затова менструиращата не бива да коли животно (Никифоровский 1897: 87; цит. по: Агапкина 1996: 129). Същите забрани се спазват по време на бременността, но тогава застрашен от тяхното нарушение е плодът, който за да оцелее по време на вътрешноутробното развитие, се нуждае от майчината кръв. Наличието на "женска кръв" (генитално кървене по време на бременност, често причинено от отлепване на плацентата от стените на матката) прави реална опасността от помятане – преждевременно изхвърляне на плода от утробата.

ца, които Бог е отредил на жената да роди през живота си (Воде-ничарова 1994: 108). Всяка менструация е ежемесечно пропусната бременност, а самото кървене се приравнява с убиване на поредния зародиш в майчината утроба. Затова първото генитално кървене на девойката, достигнала полова зрялост, може да се обясни като "похищение / погубване на първия плод в утробата", чиято кръв изтича отдолу през женските гениталии³⁹. Възможно е прототипът на тази митологична представа за менструацията да се дължи на наблюденията над абортите и помятането, при които изхвърлянето на плода винаги е съпроводено с генитално кървене. Затова в редица обреди от жизнения цикъл отношението към остатъците от аборта, мъртвородените деца и дори плацентата от нормалното раждане, която се третира като отвъден "двойник" на новороденото (*бабино дете*), е еднакво. Това се дължи на еднаквото третиране на всички разновидности на "мъртвия плод", преждевременно изхвърлен от майчината утроба, което се причинява от намесата на зли сили по време на бременността и проличава най-вече при обредите, извършвани при детските погребения (вж. подробно: Лозанова 1989: 18 сл.).

В разказите за сътворението на света и хората наред с други горски животни участват и птици. Древната представа за сътворението на света (макрокосмоса) с участието на животни е позната в много митологични системи. Дейността на птиците при сътворението на света е конкретно определена – с клюновете си те прокопават земните недра, откъдето бликват изворите или изваждат пръст от морското дъно, от която се създава земята. По-нататък птиците участват в поддържането на установения при сътворението ред, грижат се за сътвореното от тях. Затова в много легенди

³⁹ В новогвинейския народ гими съществуват представи, че първата женска менструация се предизвиква от мъж-луна, който убива носеното в жената дете (дори и от девствена девойка) и кръвта, която изтича от гениталиите е резултат от това детеубийство, станало в тялото на девойката. По логиката на тези възгледи момичето е винаги бременно (Чеснов 1991: 56-147; 156). Сред българи и сърби също е разпространено вярването, че луната може да пие/ изяде бебетата, "да пие" яйцата (птичия зародиш). Затова кокошката се насажда на новолуние (когато няма луна) или на пълнолуние (когато луната е "цяла", "сита", пълна) (Георгиева 1983: 23, 26 – бел. 75; Ковачев 1914: 34; Ангелов 1895: 128). Далечни паралели с тези представи откриваме в представите на южните славяни за вещицата. Сърби и черногорци вярват, че вещиците могат "да изпият децата от утробата на майките им", а всяка жена, която иска да стане вещица, трябва да убие собственото си дете, за да може след това да изпива чуждите деца (Черна гора) (Виноградова 1991: 68-69).

на балканските народи те "чистят" от пръст и кал изворите, реките, морето (Васева 1998: 94-95). Легендите от типа "птици прокопават / чистят изворите" имат пряка връзка с хищничеството (с лешоядството) на определени птичи видове, а отгук – с кръвта на жертвата и действието "проливане на кръв". В тези легенди има птица (гарван, сврака), която не участва в чистенето, а наклеветява пред Господ друга птица (орел) и изцапва краката си с кал, за да имитира, че е участвала в работата. При разкриване на измамата следва божие наказание: провинилата се птица да страда от вечна жажда, защото няма право да пие вода от изворите. Затова гарванът в румънските легенди пие само дъждовна вода (Васева 1998: 100; Birlea 1976: 145), а орелът – само кръв⁴⁰. "Мръсни" / кървави са краката на орела, тъй като с ноктите си той сграбчва жертвата. В традиционната култура на българите орловите нокти (в своя материално-предметен израз) са познати като амулет и намират приложение в сватбата и в родилната обредност (Южна България). В сватбата те имат сексуална символика и са свързани с дефлорацията на невестата. Една от съставките на годишния дар (*бохча, лишан, гиздило*) в Тракия е "орлови нокте", които се поставят в кърпата "за сила на главениците" (Арнаутов 1931: 36). Няма съмнение, че в този случай даряването на орлови нокти означава пожелание за успешен изход на първата брачна нощ, ознаменуван с дефлорация на невестата и проливане на нейната "женска кръв". В родилната обредност орловият нокът влиза в състава на амулет, който се носи от бременната жена за задържане на плода и предпазване от зли сили⁴¹ (Пловдивско) (Дражева 1986: 212). В народната медицина широко се използват растения с названия *орлови нокти, врани нокти*, (клинавице, часовниче, нокът, богородични пръсти) най-често при лекуване на кръвоте-

⁴⁰ Сърбите от Тимошкия край вярват, че орелът няма право да пие вода по време на безлуние, преди раждането на новия месец, по време на Петрови пости (Алексинацкото Поморавие) или в най-сухите периоди от 13/26 юли до Илинден 20 юли/2 август (Болевац). По това време за орела водата се превръща в кръв и той страда от жажда. Това е наказание за това, че когато Бог сътворявал света, само орелът не изпълни божията поръка всички птици да копаят или да чистят изворите. В действителност орелът участвал в работата, но бил наклеветен пред Бога от свраката или от лисицата и проклятието така си останало в сила (Джорджевич 1958: 44, 56; Гура 1997: 612).

⁴¹ В Херцеговина орлов (ястребов) нокът се използва за предпазване от уроки. Обкован в сребро орлов нокът се пришива като амулет на шапчицата на мъжко дете, за да го пази от лоши очи (Джорджевич 1958: 47).

чения (в това число и менструални смущения), за пречистване на кръвта, болести на гениталиите, за зачеване, при трудно раждане и пр. (БНМ 1999: 412, 658, 1048; Богданова 1985: 301; Явашев 1905: 42-43). Особено популярен в баенето от рана *подлюта* е мотивът за причиняване на болестта от убождане на "орлови нокте, змиини кости, ребра конски / вълчи зъби" ⁴² (БНМ 1999: 752).

Демииургичното действие 'продупчване с клюна на птица', свързано с проливане на кръв, се среща широко в културата и езика. Пример за това са лексикалните единици, включващи названия на предмети от бита или червени плодове. Така капакът на страничен отвор на бъчвата за вино се нарича *вран* (Ново село, Видинско), а *вранкя* (Банско), *врана* е 'дървена запушалка за съд; страничен отвор за бъчва, вран'. Оттук с глагола *завраня*, *завранявам* диал. се означава действието 'запушвам съд с врана'. В сърбохърватски *врань* има същото значение – 'страничен капак на бъчва', а в чешки *vřana* 'отвор' е еднакво с полското *wrona* 'отвор' (БЕР 1964: 180-181). Етимологията на тези думи може да се изведе от *вѣг в *отвор*, от глагола *вра* 'пъхам', но също и от староиндийското *vṛana* 'рана'. В подкрепа на последната теза е названието *врана* на 'малка изрезка от кората на диня, за да се види дали е узряла' и производните глаголи *враносам*, *враносувам* 'правя врана на диня' (Кичевско) (БЕР 1964: 181). Следователно птичето название на тези отвори, през които може да се достигне до вътрешността ⁴³, оцветена в червено (цветът на кръвта характеризира виното и зрялата диня) има семантична връзка както с раната, така и с митологичния сюжет "птици прокопават изворите".

⁴² В случаите, когато потърпевша от "убождането" е девойка, която е влязла в градината да си набере цвете или мерудия, може да се предположи, че с *подлюта* се обозначава менструацията като периодично (ежемесечно) подновяваща се рана, която кърви. Така първата менструация се представя като убождане на змийски кости, конски ребра (вълчи челюсти) или на орлови нокти (Стамболиев 1905: 55; Бояджиев 1894: 88).

⁴³ В тази връзка много показателно е другото птиче название на вътрешността (*сърцето*, средата без семки) на динята – *кокошка*, *петел* (Геров 1976: 384), а също използването на зрялата диня в народната медицина за пречистване на кръвта (БНМ 1999: 241). В обредите на летния празник *Обсечение*, *Секновение* (29 август) е забранена консумацията на червено вино и диня, тъй като тогава е отрязана главата на Йоан Кръстител (Маринов 1981: 688). Според народните представи главата била хвърлена в дренките, от което те станали още по-червени. Затова не се ядат червени плодове и зеленчуци на този ден "защото все едно човек яде от кръвта на св. Иван" (СБНУ 3: 168-169). Има вярване, че на Обсечение ако се порежеш, раната трудно зараста (Попов 1999: 319).

По същия начин при сътворението на първите хора определена птица (в българския вариант – щъркел или петел) с клюна си продупчва женското тяло и създава vulva-та, а изтичащата при това кръв е равнозначна на изворната вода, бликаща от земните недра. Тези представи намират лексикален израз в названието на vulva-та *пизда*, което означава 'женски полов орган', но също и 'извор в скална пукнатина'⁴⁴ (Троянско) (БЕР 1996: 230). В обредите връзката на менструацията с водата от извори и кладенци е известна. В Странджа и Родопите тя е свързана с култа към св. Марина⁴⁵ и св. Илия⁴⁶, в навечерието на чиито празници се извършва почистване на изворите от девствени девойки или жени, които задължително трябва да не са в цикъл, защото в противен случай водата пресъхва, скрива се обратно в земните недра (Фол 1985: 121, 124, 134-135; Беновска-Събкова 1991: 224). По цялата българска територия е позната забраната жена с "женска кръв" (по време на цикъл, *прясна булка*⁴⁷ или *лехуса*) да налива вода от кладенеца или изобщо да се доближава до него, защото водата ще се вмирише, ще червяса или ще стане горчива (Генчев 1974: 268, 287). В легендите vulva-та има лоша миризма, придобита от пор, риба и др. животни (ФЕ 1993: 134, 136). Силната миризма отличава както vulva-та, така и менструацията. Мотивът за "замърсяване", "размътване" на водата в извор/ кладенец отразява представата за смесване на водата с кръв (превръщане в кръв), което я прави негодна за пиене, но я доближава до храната на хищните животни/ птици.

⁴⁴ Възможно е значението 'извор' за това название на vulva-та в българския и сърбохърватския език да е метафорично, но може и да се касае за омоними, като **pizda* 'извор' да произлиза от **pid-da* 'блато' (БЕР 1996: 230).

⁴⁵ Според Валерия Фол връзката на св. Марина с лечебните извори е индо-иранска традиция при траките, обитавали Странджа в античността. Св. Марина помага на жените при безплодие, закриля родилките и децата, девойките ѝ се молят за брак. Подобен е култът към светицата у съвременните гърци (Фол 1985: 135).

⁴⁶ В легенда от Странджа водата от кладенеца на връх св. Илия пресъхнала, след като една жена изпрала в него пелените на детето си (Беновска-Събкова 1991: 224). В тази легенда проличава семантичната връзка между телесните отделения на кърмачето (неконтролируеми) и женската менструация. И двете замърсяват водата, поради което изворът пресъхва.

⁴⁷ В Добруджа така се нарича младоженката до 40-ия ден след сватбата или в периода от свождането до първия голям празник – Гергьовден, Великден или Спасовден (Генчев 1974: 268).

2. Следродилна кръв (лохии) и плацента

Следродилната кръв бележи майката и детето в един дълъг период след раждането⁴⁸. През него майката се нарича *лехуса* и се смята за нечиста, защото изтичащата "женска кръв" привлича духовете. Мястото, където изтича кръвта от раждането, също има характеристиката "много мръсно", отразена в названията⁴⁹. Подобно на менструацията, следродилната кръв е табуирана и поради това действията, извършвани с нея, рядко фигурират в етнографските материали. Отношението към тази разновидност на "женската кръв" прозира в народномедицинските практики, чийто обект са родилката и новороденото, в отношението към дрехите и мястото, където лежи *лехусата* (*леглото ѝ, гнездото ѝ*), където изтича кръвта и очистителните обреди, извършвани периодично след раждането.

Повсеместно е разпространена представата, че ако кръвоизливът след раждане⁵⁰ не спре сам (подобно на обилната менструа-

⁴⁸ Следродилният период продължава 6-8 седмици (от 42 до 56 дни). През него се променят размерите и масата на матката, при което протичат и процеси на оздравяване на маточната повърхност. След раждането кухината повърхност на матката е "по същество ранева повърхност", от която се отделя секрет. Отделянията, наречени *лохии*, имат различен състав, количество и вид. В първите 2-3 дни лохиите са обилни и съдържат най-вече кръвни елементи; от 4-ия до 6-ия ден количеството им намалява и цветът става кафяво-червеникав; след 10-ия ден се наблюдават оскъдни генитални отделяния със слюзест безезникав цвят, които трябва да спрат напълно до 3-та седмица (21 ден). Общото количество на отделените лохии е около 1000-1500 g. Грижите за родилката включват проследяване на количеството, цветът и миризмата на лохиите (Акушерство 1987: 98-99, 101).

⁴⁹ Регистрирано е название на родилната кръв *пишурлици* 'кръвта, която изтича по време на раждане' (Неново), а прилагателното *пишурлук* означава 'много мръсно, неопределено място' (Неново) (БЕР 1996: 278). То има същия корен **пиш-*, както глаголът *пишам* 'уринирам' и производните *пишка*, *пишляк*, с които се назовава penis -а на малко момче.

⁵⁰ Още през третия период от раждането – при отлепване и изгонване на плацентата, съществува опасност от кръвоизлив. За безопасна се приема кръвозагубата от 250 до 400 ml кръв, а надхвърлянето на тази граница е патологична. Кръвотечение над 600 ml се счита застрашаващо живота – кръвозагуба от 800 до 1200 ml често води до смъртен изход. През този период кръвта изтича от зеещите кръвоносни съдове на плацентарното място при частично или тотално отлепена плацента. Това кръвотечение трябва да се преустанови до 2 часа след раждането. Продължаващото и засилващо се генитално кръвотечение след раждането на плацентата може да има различни причини, сред които са задържането на откъснали се плацентарни части и разкъсване на мекия родилен канал (Акушерство 1987: 220, 223).

ция) са се намесили зли сили – *нави*, които изпиват кръвта на родилката (Радева 1980: 485). Съществуват многобройни лечебни практики за лекуване на следродилното кървене, при които се прави напарване, опушване или запойване на родилката с отвара от различни растения⁵¹.

Отношението към мястото на раждането на практика показва отношението към следродилната "женска кръв". Родилката и детето остават на това място до третия ден (до една седмица – Странджа), когато се извършва тяхното първо обредно очистване (къпане). Леглото задължително се намира близо до огнището и е постлано със сено, в което има лековити треви – омайниче, вратига, разделно биле, които предпазват от юди и змейове (Странджа) (Милчева 1996: 263-264), а също метла, синичко (метличина) – "да се не изтрови бебето" (Кирилова, Милтенова 1993: 27). Мястото може да бъде постлано и със слама, стари черги или кожа (Воденичарова 1999: 355 сл.; Цанева 1994: 128; Милчева 1996: 263). *Лехусиното легло* на мюсюлманките в Родопите е постлано със зелена папрат, върху която родилката остава, докато кръвта спре (до 40-ия ден), после я заравят в земята (Цанева 1994: 128). В Ловешко леглото се нарича *гнездо*⁵². Вярва се, че *гнездото на лехусата* е заплаха за всеки, който го докосне или седне на него. Особено стриктно не пускат деца в стаята с лехусата, не я оставят нощем да спи сама, за да не я убият *лаусите* и при нея гори огън (Воденичарова 1999: 263). В Странджа мястото, където е протекло раждането, се пръска с молитвена вода, просо, захар и босилек. Там се оставя червена вълна (Милчева 1996: 263). Рядко сред българите се среща практиката до третия ден да запазват кръвта от раждането заедно с плацентата в съд при родилката, който после заравят в земята (Смолянско) (Цанева 1994: 128). Сеното, на което е лежала родилката, се изгаря, заравя се или се изхвърля на кръстопът.

Дрехите, с които жената е родила (с кървавото, родилното петно) не се сменят до третия, по-рядко – до деветия ден след ражда-

⁵¹ Сред тях фигурира червен шир, който се използва при менструални смущения – цвят от червен шир се вари в литър вода и се пие по една чаша дневно (Богданова 1985: 302).

⁵² Птичето гнездо има положителна семантика, затова се използва като метафора на "дома", брачния чертог и мястото, където се извършва човешкото възпроизводство. Гнездото се използва в любовните магии – момата дава тайно на ерген отвара от сламки/ клечки от щъркелово гнездо, за да го накара да се ожени за нея, а при безплодие съпругата се запойва с такава отвара (БНМ 1999: 452).

нето⁵³. В Странджа след събличането на третия ден, те се оставят до леглото до седмия или 40-ия ден. След това се изгарят заедно с постелята (Милчева 1996: 264). След изтичането на определен срок дрехите се перат в корито без сапун "защото пяната привлича самодивите" (Михайлова 1999: 207). Вярва се, че ако се изперат в течаща вода (река), кръвотечението ще стане обилно. Порядко дрехите се изгарят заедно с постелката (Милчева 1996: 264). Водата от прането се излива на трудно достъпни места – под оградата, под плета, тъй като се вярва, че ако човек стъпи там се разболява и умира⁵⁴. Най-често водата се излива върху корените на плодно дърво. Избягва се изливането под капчук, защото е място на самодивите (Михайлова 1999: 207).

Подобни принципи се спазват при изхвърляне на водата от обредното къпане на родилката и на новороденото, в която е размита кръвта от "родилното петно". На третия ден бабата къпе за пръв път родилката в копаня, където е пусната глава лук (за да тръгне млякото й) (Воденичарова 1999: 356), коричка от бъднивечерски зелник, пера от *мратина кокошка* или *лехуса глава* за предпазване от зли сили (БНМ 1999: 851). Понякога къпането се извършва в градината под плодно дърво (Воденичарова 1999: 356).

Оформянето на плода до 3-ия месец от бременността завършва с оформяне и на пъпната връв ("снабдителната линия"), и на плацентата ("двойник" на детето в утробата). Плацентата е органът, закрепен за стените на матката, чрез който детето се храни от кръвта на майката по време на бременността⁵⁵. Чрез нея и пъпната връв плодът паразитира в тялото на майката, но не "смуче кръв" от нея, а само я използва, за да си набави всичко необходи-

⁵³ Същото правило важи за менструацията – ризата не се сменя, защото течението ще започне отново с по-голяма сила (Агапкина 1996: 126).

⁵⁴ В Родопите вярват, че ако на мястото, където е заровена плацентата, стъпи човек – ще *урадиса* (Плотникова 1999: 160).

⁵⁵ Плацентата е най-характерният, най-важният орган на бременността, който осигурява обмяната на веществата и газовете между матката и плода. През бременността тя замества функционално органите на храносмилане, дишане, пикочоотделяне и т. н. Съдържанието на хранителни вещества, витамини, ензими, хормони и пр. прави плацентата органа с "висока жизненост и големи потенциални възможности", а тясната връзка с плода мотивира обединяването им в т. нар. фето-плацентарна единица. Съдовото стъбло (пъпна връв), свързващо плацентата с плода е дълго средно 50 cm и дебело – 1, 5 cm. В него са разположени 2 артерии и 1 вена. След раждането плацентата има дисковидна форма с размери 15-20 cm в диаметър и тегло – 500 g (около 1/6 от телесната маса на плода) (Акушерство 1987: 29, 32-33).

мо. Този паразитизъм на плода по време на бременността и пряката връзка с кръвта на майката придават демоничните черти на бременната и особено на плода в утробата, широко регистрирани в културата. Затова женските демони (при българите – *лехусници, ерменки, нави, майки*) неотклонно съпровождат жената по време на цялата бременност и след раждането до спиране на следродилното кървене. Те могат да откраднат плода в утробата (представите за сръбската, карпатската и сибирската вещица – вж. Виноградова 1991: 65, 68-69, 72; Баранов 1998: 117), да предизвикат помятане, а след раждането на детето да го подменят с дърво или със своето дете – демон. Затова и много демони – духове на болести, произлезли от жени, починали по време на раждане – също се явяват като жени, а защитата от тях влиза в ритуалните практики по грижите за майката и новороденото (Седакова 2000: 38).

При българите тези предпазни практики са свързани с изпозването на *лехусо кокалче* и с опушването на родилката и детето с птичи пера. След първото къпане на третия ден родилката и детето се разделят – бебето се поставя в люлка на равнището на лежащата на земята майка. За да предпазят новороденото от *уроки*, в постелята на люлката поставят *леусо кокалче* (Воденичарова 1999: 359) или го слагат във водата за къпане. Също профилактично (от *уроки*) запойват детето с вода, в която са разтворени изпражнения на врабче⁵⁶ (Кирилова, Милтенова 1993: 49). За да се предпази от *нави*, при родилката също се оставя *лехусо кокалче* (*лафутна глава, врачко колено*) – кост, най-често част от главата на кокошка, умряла докато мъти, или от умряла стелна крава или ягна овца. Голяма лечебна сила има и случайно намерена костичка на двора, която се нарича *врачко колено* и се смята за остатък от храната на *нави* или от тялото на вампир. За най-лековита обаче се смята кост от ро-

⁵⁶ На Сретение Господне преди изгрев слънце децата събират курешки от врабче за лек. Те се смятат за целебни при много детски болести. С вода, в която те са кипнали, се запойва и къпе дете, което много плаче; разтворени в ракия, се налагат на кръстчето на дете при нощно напикаване, а сухи се поставят под възглавницата при безсъние. В народната медицина се използват курешки и от други птици: с прах от печени курешки от гълъб се посипва стара рана, а варени с мед се налагат при сърцебол; сварени с вино курешки от гарга се пият при кашлица, оток и задух (БНМ 1999: 265). На Гергьовден се вземат курешки от врабче, които връзват в кърпа заедно с разни билки и ги слагат в агнето, за да се опекаат. След това ги доизсушават, стриват ги на прах и при нужда запойват с този прах бременна жена. В текста на басеното курешките са наречени "от врабче млеко" (Кирилова, Милтенова 1993: 17-18).

дилка, починала до 40-ия ден след раждането. Лехусото кокалче се пази от бабата, която ги носи винаги със себе си, когато тръгва при родилка. С предпазна цел то се слага в сламата, където лежат родилката и детето след раждането, за да не ги *сбъхтят лехусите*, да не се разболеят от *истравци*. При заболяване на родилката и детето *лехусото кокалче* се използва с лечебна цел при поливане или запойване с вода, в която се е киснало. Лечебните качества се засилват, ако до него сложат и перушина на лехуса кокошка (квачка) (БНМ 1999: 502). Когато детето се *истрави*, слагат на люлката му кокал от *дете леусче* (починало преди да са минали 40 дни от раждането му или преди да е кръстено). Този кокал е стоял преди това 40 дни в църквата (Кирилова, Милтенова 1993: 50-51).

Често с предпазна цел, докато родилката е нечиста, стаята се опушва с птичи пера⁵⁷ или косми от животни. Бабата събира перушина от кокошките и веднага след раждането я слага до огнището заедно с просо и катран. Те стоят там до неделяване на родилката и всеки ден сутрин и вечер бабата пали по малко от тях на огън – да задими в стаята и да пази родилката и детето (Перушица) (Цанева 1994: 128). Всяка вечер до 40-ия ден или докато детето е некръстено стаята се опушва с *васильови пера* (от заклания на Васильовден петел), пуснати върху горящ зад вратата въглен, на ръжена или направо на огнището – да бягат дяволите (Кирилова, Милтенова 1993: 27, 34); на огнището в стаята слагат кози или свински косми – да бягат злите сили и духове (Странджа) (Милчева 1999: 264). Същото се прави с *мартини пера* от кокошката, която се коли срещу Коледа, оставя се да пренощува зад вратата, а на сутринта се почиства и перата се прибират за лек през цялата година. С тях се кадят болните от *истравци*, *урама* и *самодивска болест*. Малките деца, болни от *мрачасване* се кадят с перушина от петел, заклан на Св. Мина (БНМ 1999: 423, 725). Болната от родилна треска лехуса се кади три пъти (при праг, дръвник или под сачак) с *мартини пера*, къпе се във вода, в която е поставена глава от кокошка – *лехуса* (БНМ 1999: 853). При заболяване от *истравци*, *горска майка* и безсъние децата се накадяват с перушина от врабче и/или се запойват и къпят с курешки от врабче (БНМ 1999: 141). За прогонване плача на малко дете взе-

⁵⁷ С перушина от сврака се правят и развалят магии (БНМ 1999: 890). Пера от яребица служат за украса на момински китки и се носят като предпазно средство от уроки. Перо от яребица е неизменен атрибут на баячката: с него тя обикаля лицето на болния или болното място. За такова перо се споменава в баячките: "... да му облагнее, да му олекне като леко перо на яребица" (БНМ 1999: 1095).

мат съд с няколко въглена, посипват върху тях пера от васильовската петльова глава и след като задимят, напушват бебето, изхвърлят въглените на кръстопът (Ловешко) (Ракшиева 1999: 76).

При раждането първо излиза детето, след това и плацентата, при което има обилно кървене, тъй като се разкъсват връзките, с които тя е била закрепена за матката⁵⁸. Раждането на плацентата на второ място при нормален родов процес е отразено в нейните названия⁵⁹. Комплексът от ритуални действия, извършвани с плацентата сред южните славяни, разкрива нейната семантика на "двойник на детето", който се образува в утробата по време на бременността⁶⁰. Тя по-

⁵⁸ При нормално раждане след изваждането на детето следва спонтанно раждане на плацентата (плацентарен период) в резултат на подновените маточни контракции (след 5 до 15 минути), които водят до отлепване на плацентата, съпроводено с кръвотечение (средно около 250 ml кръв). Загубата на 250-400 ml кръв се счита гранична, над 400 ml – патологична, а кръвотечение над 600 ml вече застрашава живота на родилката. Плацентарният период трае обикновено 20-30 минути. Родената плацента често остава да виси на ципите, които трябва да бъдат изтеглени. Следва щателен оглед на плацентата, за да се установи нейната цялост и целостта на ципите. Ако парченце от плацентата остане в матката, последствията са: кръвотечение, инфекция, недостатъчна лактация и др. (Акушерство 1987: 80, 89-92, 220).

⁵⁹ Названията на плацентата *послед*, *последен* (Североизточна България), *последък* (Родопите, Странджа), *последа*, *последек*, *последииш*, *последок*, *последка* (Родопите), *последно*, *последно*, *последок*, *последник* 'и плацента, и последно дете в семейството' (БЕР 1996: 541) показват мястото на плацентата в процеса на нормалното раждане – след детето, на второ (последно) място. Поради това отношението към нея е подобно на роденото второ или последно дете в семейството. Представата, че с излизането на плацентата утробата на майката (матката) се почиства от последниците от бременността, намира израз в нейното название *пометище* (Бурел) (Плотникова 1999: 106). *Помет* е парцалът, с който се почистват сажите от огнището и комина. Други названия на плацентата от типа на *место* (Северозападна България), *луже*, *лозе*, *лозницъ* (Пловдивско, Софийско) (Кабакова 1998: 106; тук цит. по: Плотникова 1999: 160), *постеляк* (Цанева 1994: 127) отразяват представата, че тя е постелката (ложе, място, постеля), на която "лежи" плодът в майчината утроба. Затова отношението към плацентата е сходно с това към постелката (*гнездо*, *легло*) на родилката, на която е изтекла "женската кръв" след раждането.

⁶⁰ Връзка с представата за "двойник" на детето са вярванията за същността на болестта *дерт*, *марем* – буци в корема, с които децата се раждат. При раждането жената "вряка от дерта". Някои жени са раждали *дерт* (Тетевенско), който имал 40 крака и глава. За *дерт* в корема налагат буците (карцинома) с убита и разцепена сврака (Ватев 1905: 19-20). В случай свраката като демонична птица, която може да похищава плода в утробата (и неговия двойник), се очаква да излекува буцата в корема.

лучава лексикален израз в названия с корен *-bab*⁶¹ от типа: *бабето*, *бабину*, *бабиното* (*хоро* – Странджа: Милчева 1996: 363) и двусложни образувания – *бабино дете*, които имат особено широко разпространение в българските региони. В хармония с тези представи при българите и сърбите⁶², за да се осигурят следващи раждания на същата жена, се прави "погребение" на плацентата. Обикновено тя се заравя на чисто място – в полето (Пловдивско), под плодно дърво, под трендафил (Воденичарова 1994: 121), в двора – на *гибрия*, на купището, в бунището, в поника, в тора, в нужника (Цанева 1994: 127). Чрез заравянето в земята плацентата⁶³ се връща там, откъдето е "дошло" детето – в света на мъртвите. Получавайки плацентата, мъртвите получават кръвта – храна, с която възстановяват силите си, за да могат да участват в следващото зачеване на същата и други жени.

⁶¹ В българския език с този корен се образуват и думи (*баба*, *бабица*, *бабино дитя*), синонимични на думата *ложя* 'мехуръ-тъ, в който ся раждатъ человекъ и млекопитающы-ты животны' (Геров 1977: 19). Интересно е, че и в австралийската традиция на аборигените думата *dabi* означава и крайна плът, и матка, и пъп. Пъпът се отрязва, за да се освободи детето от връзката с майчината утроба, а при обрязването момчето се освобождава от "крайната плът" (генитална – на главичката на пениса), която също го свързва с утробата. Представата за плацентата и пъпа като двойници (близнаци) на новороденото има отношение към темата за инцеста с майката по време на бременността (Абрамян 1991: 112, 128).

⁶² При сърбите названията на плацентата я характеризират по-скоро като принадлежаща на детето, а не на майката. В съответствие с тази представа магичните действия с нея целят да осигурят растежа и здравето на детето, развитието на определени качества в него. Затова плацентата се запазва по-дълго време: в Пиротския край и по долината на Нишава плацентата държат 40 дни във възглавницата на родилката, като често я поливат с вода (мият), а след това я закопават на място, дето не стъпват, или дълбоко в боклука, за да не я изровят животните. Вярва се, че ако я намерят самовилите, ще поболееят родилката (Плотникова 1999: 162-164).

⁶³ Подобно на кръвта от раждането, плацентата грижливо се пази, за да не бъдат извършени с нея магии, ако попадне в недоброжелателни ръце. Рядко плацентата и кръвта от раждането се държат в съд при родилката до третия ден и след това се заравят (Петково, Родопите) (Цанева 1994: 127). Плацентата може да се използва за лекарство, особено при бездетство. Най-голяма сила има плацентата на *първеския*. Открадната и сварена, тя се пие от жени-бездетки, за да забременеят. Ако бабата откъсне едно зрънце от обратната страна на плацентата и го даде на бездетка – тя ще зачене, а жената ще роди по-малко на брой деца. Жената представя да ражда, ако куче или котка намерят плацентата и я влачат (Пловдивско) (Дражева 1986: 213). С прах от изгорена плацента се лекуват болни от *треска* (БНМ 1999: 992).

Във връзка с тези вярвания за кръвта и плацентата може да бъде реконструирана и представата за същността на зачеването. В него винаги има и свръхестествена намеса – на Бог, на предците. Моментът на тази божествена намеса е помръдването на плода в определен момент от бременността: при момчетата – на третия месец, при момичетата – на четвъртия⁶⁴ (Кирилова, Милтенова 1993: 11-12). За детето в този момент се казва: *оживя, прочу се* (Воденичарова 1994: 121). Тогава се съобщава за бременността. Помръдването се възприема като създаване на автономност на зародиша спрямо майката, сдобиване със собствена душа. Затова помятането от този момент нататък се тълкува като убийство на дете (човек)⁶⁵. В митологичното мислене този процес се представя като "похищение на плода в утробата", което обикновено се извършва от митичен персонаж с птича природа. При ранен аборт след помръдване на детето се вярва, че то се превръща в *навяк*. Неговата душа не може да отиде на небето и затова броди и търси майката, за да я накаже. В навяци се превръщат още мъртвородените и малките деца, починали скоро след раждането, особено некръстените. Навяците са пилета без перушина с големината на орле. Те летят само нощем и пронизително пишат. Ако ги чуе бременна или родилка, *навясва* – изпада в безсъзнание и ако не ѝ се помогне веднага, умира. Навяците нападат и кърмачетата, изпиват ги (Воденичарова 1994: 121; Георгиева 1983: 165 сл.). Има вярване, че умрелите кърмачета изкупват с плача си греховете на майката. Затова е добре на всяка жена да ѝ умре поне едно малко дете (Ецов 1895: 231).

В средновековни трактати процесът е представен по следния начин: "Семето... бидейки в женската утроба, престоява два дни и на

⁶⁴ След 12-та седмица (III лунарен месец) ембрионът е напълно оформен и вече започва да се нарича плод (foetus). Тогава той има големината на малка слива с размери 6 см и тегло 14 грама, а след това започва бързо да расте. В края на 3-ия месец са формирани плацентата и плодните обвивки. Движенията на плода се усещат от бременната жена едва в края на V лунарен месец. Пълното развитие и зрелостта на плода се постигат средно за 280 дни (40 седмици или 10 лунарни месеца), считани от първия ден на последната менструация (Акушерство 1987: 37, 40).

⁶⁵ Всеобщо е убеждението, че абортът е голям грях, "хвърля се душа". В Странджа има представа, че на оня свят жената ще яде детето, което е пометнала (Милчева 1996: 260). Подобна е представата за вещицата, която може да яде/ пие децата в утробите на майките или по време на сън. Л. Виноградова допуска, че именно представата за вещицата като стара жена, която преследва и яде новородените и неродените деца в утробата, очертава най-архаичния пласт в представите за вещицата, архетипа (Виноградова 1991: 68 – 69, 72-73; Виноградова 2000: 239, 244-245).

третия ден се променя в кръв, и преди всичко образува телеса през третия ден. На деветия ден се създава плътта и се съставя в членове. На четиридесетия ден се оформя в завършен вид... Отрочето расте и се уголемява по малко всеки ден, хранено от задържания кръвен утробен новомесец (т. е. менструация – бел. В. В.), който е обичаен за всяка жена... Да се знае, че докато е в утробата, отрочето отникъде не приема храна освен от пъпа" (Кирилова, Милтенова 1993: 11-12).

След момента на "оживяване на плода" в утробата се появява митологичният мотив "похищение на плода". Той е свързан с женски птичи персонажи (напр. вещица – сврака⁶⁶ у сибирските народи: Виноградова 2000: 245). Тяхната поява в родилната обредност се дължи на особеностите на птичия зародиш (яйцето) и ролята на мътенето (квачката) в неговото развитие – след снасянето на яйцата, те трябва да бъдат топлени (мътени извън тялото на квачката), за да се дооформи в тях птичий зародиш – процесът продължава 20 дни, и да се излюпи пилето. Преди да завърши мътенето обаче яйцата (или току-що излюпените пилета) могат да бъдат похитени от хищник или хищна птица, така опасността от унищожаване на птичето потомство става реална. Сред птиците, които унищожават чуждите яйца и малките на други птици, особено място заема свраката⁶⁷, затова тялото или части от него се използват в магиите и лечебните практики⁶⁸. След "помръдване-

⁶⁶ Участието на свраката в действието "подмяна/похищение на децата" намира смислови паралели с вярването, че децата са донесени от някаква птица (при българите – щъркел, при чехите (в Моравия) – сврака или врана, много по-рядко – ястреб: Гура 1993: 540, 564). Връзка с тези представи имат и сръбските практики за смяна на пола на следващото дете – ако на една жена се раждат само момчета, а тя иска да роди момиче, трябва да намери свраче или вранско яйце, да го свари или изпече и да го изяде преди изгрев слънце на Гергьовден (Хомолие) (Гура 1993: 565).

⁶⁷ "Сварката е много пакостна. Тя граби малки пилци, бибета и патенца; тя прокъвля яйцата на птиците и изпива, а също граби и малки птиченца. Затова я гонят и убиват. Сварката, като види някоя мърша, не може да мирува..." (Маринов 1981: 160). Известно е, че в България свраката унищожават яйцата на много птичи видове, които гнездят в тревите и ниските храсти. Някои от тях, като яребицата, имат названието "дива кокошка". Има години, в които свраката унищожават до 80 % от птичето потомство в отделни райони, и поради това застрашава възпроизводството на тези видове. Затова в България свраката е разрешена за лов през цялата година, а в ловните дружинки ловците са задължени да представят като ловен трофей краката на убитите свраки, за да получат заверка на документите си.

⁶⁸ Убита сврака се провесва и на курника, за да пазят кокошките от "лоши очи", от кокошка слепота и от кокошите *лахуси*, които морят квач-

то" на плода бременността при хората и при всички бозайници в стопанството, както и самия плод в утробата се уподобяват (имат символиката) на яйце, независимо че птичето възпроизводство е напълно различно от това на живораждащите (носещи бременност). Образоването на птичия зародиш като процес на "втвърдяване" на течния жълтък около *семката* на яйцето, намира смислови паралели с вярването за задържането на "женската кръв" в тялото по време на бременност и нейната трансформация в човешки зародиш, което също е обозначено като процес на "втвърдяване/ вкостяване" на плода в утробата (Баранов 1998: 114-115). Затова при безплодие се прибегва до яйце, за да заченат (изпиват се 100 и повече яйца: Цанева 1994: 120; Воденичарова 1994: 108); за облекчаване на трудно раждане промушват яйце през пазвата на родилката – действието имитира снасяне на яйце или до главата ѝ слагат кокоше перо, "за да ѝ олекне" (Дражева 1980: 381).

Мотивът "подмяна на децата" има широко приложение в културата. Той се открива в мерките за запазване на живота на новородено дете в семейство, където "децата не траят" (умират). Целта е да се прекъсне нишката на смъртта в това семейство. Затова детето се хвърля, продава, заменя, т. е. в обредите се представя за "друго", подменя се неговата същност, за да се отклони смъртта (Толстая 1992: 52-58).

Краят на периода, през който родилката се смята за "нечиста", настъпва с прочитане на очистваща молитва в черквата на 40-ия ден. Смята се, че тогава тя се е очистила от "женската кръв", която я характеризира в следродовия период, а детето частично се е освободи-

ките по време на мътене и малките пиленца (Маринов 1981, 1983: 160, 96; Гура 1993: 561). Убита сврака се окачва на гредата от стопанската сграда, за да плаши и пропъжда болестите по добитъка. С перушина на сврака се правят и развалят магии. С още топлите вътрешности от сврака (в суров вид) се налага болното място при болестите *далак*, *максил*, *буца*, *красник* (БНМ 1999: 890; БМ 1994: 324; Манкова 1980: 131-132). В представите на русите свраката има отношение към "женската кръв" – петното на ризата от брачното свождане (ризата се нарича *сорочка*). Когато изнасят ризата от свождането в източното Полесие, гостите започват да скачат като сврака (*сороку скакати*), начело със старшия *дружка* на младоженеца, който държи ризата. Под влияние на тези ритуали в сватбените песни от същия район се среща поетичният образ на невестата-сврака. Свраката символизира булката в обредна песен, изпълнявана по време на първата брачна нощ (Гура 1993: 566-567). В Североизточна Сърбия (Свърлиг) е регистрирано названието *сврака* за женските гениталии (по устно съобщение на М. Беновска, за което ѝ изказвам благодарност). В тези обреди проличава трайната връзка между черните птици и "женската кръв".

ло от белега на "родилното петно" по тялото. За него процесът на очистване от майчината кръв завършва окончателно с настъпването на полова зрялост и осъществяването на първия коитус, при който отново се пролива кръв от женските гениталии. Така цикълът се завърта отначало.

*

В заключение могат да се направят няколко извода за птичата символика, използвана в изграждането на образа на жената в българската народна култура:

1. Възможно е птичийят мъжки персонаж, който извършва дефлорацията във фолклорните разкази и сватбени обреди, да е остатък от древната оргия, която ознаменува края на женската инициация при достигането на полова зрялост от девойките.

2. Поради изливането на "женска кръв" при раждането родилките неизменно са съпроводени от женски птичи персонажи, които предизвикват следродилните кръвоизливи и треската на майката, както и смъртта на невръстните деца, белязани от майчината кръв при раждането. Тези персонажи произлизат обикновено от жени в репродуктивна възраст, умрели при подобни обстоятелства при "загуба на кръв", което ги принуждава непрекъснато да си набавят загубеното ("женската кръв"), за да възстановят своята жизненост и репродуктивни способности, които са били прекъснати от смъртта преждевременно.

3. Възможно е при смесването на мъжките и женските птичи образи, характеризиращи репродуктивната възраст на жената, да се е получил единен андрогинен образ на птица-демон (вещица-сврака), който похищава плода в утробата (особено първия плод като свое творение, в чието зачеване е участвал) и е причина за появата на първото генитално кървене при жените (първата менструация).

Тези изводи не изключват, разбира се, и обратния път на развитие на птичите образи – от единния андрогинен птичи персонаж към полово диференцираните персонажи, чиито прояви в народната култура бяха проследени в изложението.

Литература

- Абрамян 1983: Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван.
Абрамян 1991: Абрамян, Л. А. Мир мужчин и мир женщин – расхождение и встреча. – В: Этнические стереотипы мужского и женского поведения. С. Пб., 109-132.

- Агапкина 1988: – Агапкина, Т. А. Славянские заговорные формулы по поводу mensis. – В: Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. М., 81-82.
- Агапкина 1996: Агапкина, Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. – В: Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 103-150.
- Акушерство 1987: Акушерство за студенти по медицина. Под. ред. на проф. д-р Ев. Св. Ялъмова. София.
- Ангелов 1895: Ангелов, Г. В. Тълкувания на природни явления и пр. (от Битолско). – СБНУ, т. 12, 123-130.
- Арнаудов 1931: Арнаудов, М. Българските сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. Ч. I. Преглед на обичаите у народа. – ГСУ ИФФ, 27, 3-136.
- Баранов 1998: Баранов, Д. А. "Незнакомые" дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре). – ЭО, № 4, 110-122.
- БЕР 1964-1996: Български етимологичен речник. С., Т. 1, св. 3, 1964, св. 4, 1965, св. 6, 1968; Т. 2, 1979; Т. 3, 1986; Т. 4, 1994; Т. 5, 1996.
- Беновска-Събкова 1991: Беновска-Събкова, М. Празнуването на Илинден в Ивайловградско. – В: Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция. С., 222-226.
- Бернштам 1991: Бернштам, Т. А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры). – В: Этнические стереотипы мужского и женского поведения. С Пб., 234-257.
- Birlea 1976: Birlea, O. Mica enciclopedie a povestilor romanesti. Bucuresti.
- БМ 1994: Българска митология. Енциклопедичен речник. София.
- БНМ 1999: Българска народна медицина. Енциклопедия. София.
- Богданова 1985: Богданова, А. Народна медицина. – В: Капанци. С., 279-310.
- Богданова 1993: Богданова, А. Народна медицина. – В: Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. С., 176-195.
- Бояджиев 1894: Бояджиев, Н. Баяния, врачувания и лекувания (от Пирдопско). – СБНУ, т. 11, С., 87-88.
- Вакарелски 1977: Вакарелски, Хр. Етнография на България. София.
- Васева 1998: Васева, В. Гарванът и враната в представите на българи и румънци. – БЕ, № 3-4, 89-109.
- Васева 2000: Васева, В. Птичий код в обредите от жизнения цикъл. – В: Жизненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция (12-16 юни 2000 г.). С., 194-210.
- Ватев 1905: Ватев, С. Материали по народната медицина в България. – СБНУ, т. 21, 1-67.
- Виноградова 1991: Виноградова, Л. Н. Общее и специфическое в славянских повериях о ведьме. – В: Балканские чтения I. Образ мира в слове и ритуале. М., 58-73.
- Виноградова 2000: Виноградова, Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. Москва.

- Воденичарова 1994: Воденичарова, А. Родилната обредност на българите като традиционна форма на социализация. – В: Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 2, С., 101-137.
- Воденичарова 1999: Воденичарова, А. Обреди, свързани с раждането и ранната социализация на детето. – В: Ловешки край. Материална и духовна култура. С., 349-369.
- Вълчева 1935: Вълчева, М. Етнографско изследване на с. Велчевци, Габровско. – РКС № 50.
- Генчев 1974: Генчев, Ст. Семейни обичаи и обреди. – В: Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови изследвания. С., 265-300.
- Генчев 1985: Генчев, Ст. Семейни обичаи и обреди. – В: Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. С., 167-199.
- Генчев 1993: Генчев, Ст. Семейни обичаи и обреди. – В: Софийски край. С., 196-233.
- Георгиева 1983: Георгиева, Ив. Българска народна митология. София.
- Геров 1975-1978: Геров, Н. Речник на българския език. Фототипно издание. С., Т. 1, 1975; Т. 2, 1975; Т. 3, 1977; Т. 4, 1977; Т. 5, 1978.
- Гинекология 1994: Гинекология. Учебник за студенти по медицина. Под редакцията на проф. И. Карагьозов и доц. Н. Доганов. София.
- Годелие 2001: Годелие, М. Тяло, родство, власт. София.
- Големанов 1905: Големанов, Г. Материали по народна медицина от Горнооряховско. – СБНУ, т. 21, 1-67.
- Гура 1997: Гура, А. Символика животных в славянской народной традиции. Москва.
- Джорджевич 1938: Ђорђевић, Т. Зле очи у веровању Јужних Словена. – СЕЗБ, Књ. 53, Београд.
- Джорджевич 1958: Ђорђевић, Т. Природа у веровању и предању нашег народа. Књ. 2. Београд.
- Дражева 1980: Дражева, Р. Обичаи и обреди, свързани с бременността, раждането и отглеждането на детето. – В: Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. С., 379-389.
- Дражева 1986: Дражева, Р. Семейни обичаи и обреди. – В: Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. С., 211-243.
- Ецов 1895: Ецов, Т. Тълкувания на природни явления и пр. от Велес. – СБНУ, кн. 12, 230-233.
- Кабакова 1991: Кабакова, Г. И. Дитя природы в системе природных и культурных кодов. – В: Балканские чтения – 1. М., 94-105.
- Кабакова 1998: Кабакова, Г. И. На пороге жизни: новорожденный и его "двойники". – В: Слово и культура, 2. М.
- Карбелите 1996: Карбелите, Б. П. Древо жизни (К вопросу о реконструкции фольклорных образов). – В: Секс и эротика..., М., 330-353.
- Кирилова, Милтенова 1993: Кирилова, А., А. Милтенова. Колелото на живота. София.
- Ковачев 1914: Ковачев, Й. Народна астрономия и метеорология. – СБНУ, кн. 30.
- Колева 1990: Колева, М. Обредна храна от Хасковско. – БЕ, № 5, 33 – 43.

- Коцева 1993: Коцева, Й. Приказките в Разградския край. – Във: Фолклорните традиции на Североизточна България. Разград, 6-21, (Приложения 1-11).
- Листова 1996: Листова, Т. А. "Нечистота" женщины (родильная и месечная) в обычаях и представлениях русского народа. – В: Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 151-174.
- Лозанова 1989: Лозанова, Г. Особенности на обредите при погребение на деца у южните славяни в края на XIX и началото на XX в. – БЕ, № 1, 17-29.
- Любенов 1891: Любенов, П. Цв. Самовили и самодиви. София.
- Малешевич 1986: Малешевич, М. Ритуализација социјалног развоја жене. Београд.
- Манкова 1980: Манкова, Й. Средства и похвати за лекуването на болестта епилепсия от народни лечители във Врачанско. – ИМСЗБ, т. 4, 129-150.
- Манова 1994: Манова, Цв. Поглед върху народно-медицинските знания в Средна Западна България през първата половина на XX в. – БЕ, № 2, 90-104.
- Маринов 1981-1984: Маринов, Д. Избрани произведения. Т., 1, 1981; Т. 2, 1984. София.
- Марчев 1939: Марчев, К. Етнографско изследване на с. Омурово, Чирпанско. – РКС № 90.
- Мильов 1992: Мильов, С. Скришен фолклор. София.
- Мильов 1993: Мильов, С. Иворна вода. София.
- Милчева 1996: Милчева, М. Обичаи и обреди, свързани с бременността, раждането и отглеждането на детето. – В: Странджа. С., 259-269.
- Михайлов 1992: Михайлов, Н. А. Ведьма как архетипический персонаж. – В: Балканские чтения – 2, М., 50-52.
- Михайлова 1974: Михайлова, Г. Облекло. – В: Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови изследвания. С., 207-248.
- Михайлова 1999: Михайлова, Г. Облекло. – В: Ловешки край. С., 181-238.
- Никифоровский 1897: Никифоровский, Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск.
- Николова 1998: Николова, В. Ризата от брачното свождане – някои митологични аспекти. – В: Сборник "Татяна Колева". С., 115 – 125.
- Плотникова 1999: Плотникова, А. А. "Рубашечка" и "постелька" новорожденного. – В: Кодови словенских култура. Београд, 4, 158 – 167.
- Попов 1999: Попов, Р. Календарни празници и обичаи. – В: Ловешки край. Материална и духовна култура. С., 293 – 320.
- Пушкарева 1996: Пушкарева, Н. Л. Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов (X-XVII вв.) – В: Секс и эротика., М., 44 – 91.
- Пушкарева 1998: Пушкарева, Н. Л. Интимная жизнь русских женщин в X-XVII вв. – ЭО, № 1, 93 – 103.
- Радева 1980: Радева, Л. Народна медицина. – В: Пирински край. С., 478-490.

- Ракшиева 1999: Ракшиева, Св. Животновъдство. – В: Ловешки край. С., 31-77.
- Седакова 2000: Седакова, И. А. Демонизация женских персонажей родин. – В: Судьба, болезнь и другие женские образы в традиционной культуре. (Материалы круглого стола). МГУ – 2000, 38.
- Стамболиев 1905: Стамболиев, С. Материали по народната медицина в България. – СБНУ, т. 21, 1-67.
- Странски 1963: Странски, Ив. Диви и културни растения в България. София.
- Телбизови 1963: Телбизов, К., М. Векова-Телбизова. Традиционен бит и култура на банатските българи. – СБНУ, кн. 51.
- Тепавичаров 2000: Тепавичаров, В. Потестарната култура в родово-племенните общества. София.
- Толстая 1992: Толстая, С. М. Магия против смерти. – В: Балканские чтения -2. М., 52-58.
- Уайт 1988: Уайт, Л. Науката за културата. Изследване за човека и цивилизацията. София.
- ФЕ 1993-1999: Фолклорен еротикон. С., Т. 1, 1993; Т. 2, 1995; Т. 3, 1996; Т. 4, 1997; Т. 5, 1997; Т. 6, 1998; Т. 7, 1999.
- Фол 1985: Фол, В. Почитането на св. Марина в Странджа. – Митология, изкуство, фолклор (МИФ), 1, С., 118-154.
- Христов 1999: Христов, П. Момата и момъкът в българската народна култура – аспекти на предбрачното общуване. – Етнология, 3, С., 62-120.
- Цанева 1994: Обичаи при бременност, раждане и отглеждане на дете. – В: Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. С., 146-190.
- Чеснов 1991: Чеснов, Я. В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов. – В: Этнические стереотипы мужского и женского поведения. С. Пб., 132-158.
- Явашов 1905: Явашов, А. Принос към българската народна ботаника. – СБНУ, 21, 1 – 62.
- Янева 1989: Янева, А. Български елементи в празнично-обредната система на ислямизираното население в Ришкия проход. – ИМЮИБ, Т. 12, 137-154.

Валентина *ВАСЕВА*

ЖЕНА-ПТИЦА У ПОРОДИЧНИМ ОБРЕДИМА БУГАРА

Текст је покушај да се уопшти обиман етнографски и језички материјал на основу кога се може реконструисати птичија симболика жене у породичним обредима.

За разлику од првог дела истраживања, у коме је птичија симболика мужа представљена у процесу развоја од рађења до достизања полне зрелости, птичија симболика жене изграђена је синхронно, она обухвата групу свих жена у репродуктивном узрасту. Коришћење птичијих симбола карактери-

ше највише процесе репродукције у људском друштву, чиме се они могу поредити са процесима космогенезе са једне стране и са процесом репродукције птичијих врста са друге. У раду се подвлачи симболичко представљање менструације, зачећа, трудноће и рађања кроз лик кокошке/квочке, свраке, јаребице, вране и других птица.

Истражено је и место симбола жене–птице у тренутку смрти. Тако је женски лик, оваполоћен у птици најјаснији у два важна момента који уоквирују људски живот – у акту рођења и акту смрти.

Valentina VASSEVA

WOMAN-BIRD IN BULGAR FAMILY RITUALS

This paper is an attempt to generalize the huge ethnographic and linguistic material required for the reconstruction of the women's bird symbolism in the family rituals. Bird symbolism of husband was presented in the evolutive process from the birth to the full sexual maturity in the first part, while bird symbolism of wife was constructed in synchronic perspective, embracing the group of all women in reproductive age. Using of the bird symbols characterizes the highest reproductive processes in human society, so they are becoming comparable both to the process of cosmogenesis and to the process of reproduction in bird species. The paper accents the symbolic representation of menstruacy, conception, pregnancy and birth through the images of the hen, of the magpie, of the partridge, of the crow and of the other birds. The role of the woman-bird symbol at the moment of death has also been investigated. That is the way the image of woman, incarnated in bird, is the most clear at two important moments framing the human life – in the act of birth and in the act of death.

МЕНОПАУЗА – ПОСЛЕДЊА МИСТЕРИЈА КРВИ

У раду се посматрају начини на које се жене у нашој средини суочавају с проблемом старења и дефинисањем нове улоге у коју ступају након фертилних година. Иако се менопауза дефинише као коначно гашење функције јајника, културни ставови према овој појави су изразито негативни. У култури која је потпуно оријентисана на младост и величање младалачких вредности, губљење репродуктивне функције за многе жене изгледа као губљење идентитета. Рад се заснива на одговорима које је ауторка добила од тридесетак својих вршњакиња и пријатељица из Београда и једног шабачког села о њиховим искуствима везаним за ову радикалну животну прекретницу.

Кључне речи: жене, старење, менопауза, масовна култура, идеологија младости.

Предмет овог рада је транзиција жене у треће животно доба и улога менопаузе у том процесу. Говориће се о социјалним аспектима старења, начинима на које се у овој културној средини жена суочава с гашењем својих репродуктивних моћи, промењеним односом средине према њој и дефинисањем нове улоге.

Моје опредељење за тему условила је најпре чињеница да је то ваљда једино прелазно раздобље у људском животу које је у домаћој етнолошкој литератури остало изван икаквог интересовања истраживача. Хтела сам да ту празнину испуним бар делимичним увидом у тако значајну животну прекретницу и отворим питање односа овдашње културе према средовечној жени. Искрено, нисам тада помишљала да се проблем о коме сам желела да пишем односи и на мене. На памети су ми биле друге жене, чија искуства сам желела да упознам пре него што постану и моја; себе сам, вероватно сасвим несвесно, замислила у позицији неутралног (супериорног?) посматрача кога се проблем *joш* не дотиче, упркос мојим одговарајућим годинама и ситним, свакодневним знацима њиховог протицања.

Мој унутрашњи лик, млад и непромењив, одлучно је одбијао да се идентификује са сопственим одразом у огледалу, што је вероватно случај и са већином других људи. Старење нико не прихвата радо, само што се та промена одвија стално, тако континуирано да је једва и запажамо, па су наше године тако увек очигледније другима него нама: пребројимо их, невољно, најпре у њиховом погледу. Да и сама спадам у категорију о којој ћу говорити "открила" сам у правом смислу речи тек недавно кад ме је лекарка, успутно и без непосредног повода, посаветовала да почнем са додавањем калцијума исхрани: "Жене", рекла је, "треба да штите кости чим уђу у перименопаузу". За "жене" сам знала; сама, међутим, нисам била спремна да чујем такву "дијагнозу". То није исто као кад млади људи почну да вас ословљавају са ви, или кад запазите да читање без наочара постаје све теже. Кроз то сам прошла мање више равнодушно; реч *перименопауза* звучала ми је, међутим, и са префиксом, шокантно и готово увредљиво. Зар већ? Кад пре? Немам никакве симптоме, бранила сам се, још је рано. Будући да је свако од нас посебан, јединствени субјекат, често нас, као што каже Симон де Бовоар, непријатно изненади сазнање да заједничка судбина може да буде и наша лична – кад нас погоди болест, растурено пријатељство или жалост (de Beauvoir, 1996: 283). Или, ето, почетак краја фертилног доба, та универзална женска транзиција.

Избор предмета овог рада постао је тако, и без првобитне намере, сасвим личан. Помислила сам зато да ће бити најбоље ако за саговорнице узмем жене из најуже околине, своје пријатељице и вршњациње. Како ту радикалну животну промену оне доживљавају? Како виде себе на прелазу у ново животно раздобље? Да ли су збуњене као и ја? Отворио се затим читав низ питања: да ли су искуства жена на селу везана за коначни престанак менструације другачија од искустава жена у граду, запослених од домаћица? Како се у појединачним субкултурама перципира губљење оних аспеката женствености који нас дефинишу, чиме се надомешта празнина која настаје кад се, по стандардима културе која одређује наше улоге, већина наших социјалних вредности заврши? Да бих покушала да одговорим бар на нека од тих питања, поред консултовања социолошке, антрополошке и медицинске литературе, обавила сам разговор са двадесетак жена из сопственог социјалног круга; оне су све Београђанке, високообразоване и (с једним изузетком) запослене, старе између четрдесет четири и педесет година.¹ Обавила сам и краће

¹ То су углавном моје пријатељице још из гимназијских и студентских дана; неке од њих су моје колегинице с посла. Све су одрасле и студирале у

теренско истраживање у једном селу у околини Шапца, где сам разговарала са седам жена о променама у њиховим животима које доноси менопауза. Оне су домаћице и пољопривреднице, између четрдесет пет и педесет четири године старости. У немогућности да истраживањем покријем различите социјалне и образовне групе, одлучила сам се за ове две крајности. Узорак је мали и свакако није репрезентативан; ипак, њихова искуства, која су окосница овог рада, довољно убедљиво илуструју ситуацију савремене жене која се налази на великој животној прекретници.

Менопауза се дефинише као коначно гашење функције јајника и престанак менструације, након чега жена више не може да затрудни (Орџа енциклопедија, s. v. менопауза). У процесу старења који се у сваком другом погледу одвија континуирано, менопауза је јединствен феномен: иако код већине жена не долази изненада, већ се функција јајника постепено гаси, у току неколико година (месечна крварења постају ређа, слабија и краћа), та промена у женином телу је дефинитивна и неповратна. Репродуктивна функција се прекида сразмерно рано, док се код мушкарца способност оплодње задржава практично до краја живота. И код њега током година долази до смањења функције полних жлезда, али генерално, процес се ту одвија спорије и поступније (de Beauvoir, 1996: 27). У просеку, потпуни престанак циклуса јајника у западним земљама дешава се са 50,8 година, мада се производња естрогена у јајницима постепено смањује још од средине тридесетих година. Почетак промене, тј. период хормоналне нестабилности, или перименопауза, обично наступа око четрдесет пете и одвија се током неколико година. Менопауза означава последњу менструацију, након чега следи улазак у пострепродуктивно доба живота. Престанак стварања женских хормона у јајницима често прате тегобе, као што су: ноћна знојења, напади топлоте, несанице, повећавају се затим ризици од срчаних обољења, остеопорозе итд. (*Наука о сполности*, s. v. менопауза). Ипак, познато је да неке жене имају током климактеријума (израз који означава укупну транзицију) велике психо-физичке потешкоће, док их неке друге готово и не примећују, што вероватно не зависи само од биологије, већ и од социјалних прилика, расе, образовања, итд. Након тих пет до седам година хормоналне нестабилности током којих се догоди, у физичком, психолошком, социјалном смислу, више про-

Београду. Различитих су професија: лекарке, правнице, етнологзи, археолози ... и различитог брачног статуса: већина је удата, њих три су разведене, три нису заснивале породицу. Од њих двадесет, три су самохране мајке, две немају децу по сопственој одлуци. Готово све се међусобно познају и друже, и деле сличне вредности животне ставове.

мена него у било којем другом добу живота одрасле жене, код многих жена наступа период обнављања животне и радне енергије, период нове виталности, који је Маргарет Мид назвала "пост-менопаузалним полетом" (Steinem, 1994: 251).

Симон де Бовоар, на пример, види напуштање репродуктивног живота као изокренуту слику уласка у адолесценцију (de Beauvoir, 1996: 291). Заиста, оба раздобља трају отприлике исто, и једном и другом телу потребно је неколико година да се потпуно прилагоде новој биохемији. Као и сасвим млада особа, и жена на прагу менопаузе, осећа оклевање и несигурност. Она такође има потребу да идеализовану слику коју је изградила о себи на врхунцу својих репродуктивних година усклади с празнином која стоји пред њом и коју, пре или касније, треба да испуне лица и тела њених будућих ја, да склопи савез с новом собом.

За разлику од уласка у адолесценцију (и уопште прелазних животних стадијума), напуштање фертилног доба не прати никакав ритуал, мада се (индикативно) ова промена одвија у три етапе, по принципу ритуала прелаза. Чак ни у традиционалним друштвима која крв жена повезују с нечистоћом и опасношћу и која имају строге табуе и елабориране ритуале везане за њено истицање из тела, тренутак када жена коначно престаје да шири опасност око себе магијском снагом своје крви, пролази у потпуној тишини (Mankowitz, 1984: 43). Једно од објашњења је вероватно у томе што претходни прелазни ритуали, будући да представљају прихватање нових социјалних улога, подразумевају присуство и интересе других људи, док менопауза у ствари значи повлачење из тог социјалног контекста и тиче се жене саме. Осим тога, у основи ритуала везаних за одрастање, удају и порођај лежи контрола биолошке репродукције, односно надзор над женом. Престанак могућности зачећа означава да више нема не само магијске већ ни социјалне опасности од њеног тела (да обешчисти мужевљев род рађањем туђег детета, на пример), па према томе ни разлога да се оно контролише, и можда у томе лежи део објашњења за тишину којом је окружен овај животни прелаз, бар кад се ради о традиционалним заједницама.

Али тишином је окружена и савремена жена на прагу менопаузе. Прелазак у нову фазу живота ничим се не обележава. Наравно, пошто је то процес који траје неколико година, понекад прођу месеци док жена не схвати да се ради о последњој менструацији а не о нередовностима у месечном циклусу на које је навикла током перименопаузе. Тешко је заиста симболички обележити "догађај који не постоји" и изостанак ритуала можда оправдава тај

практични разлог. Али није симболички језик једини који ту ћути. Ретки помени менопаузе могу се у штампи, рецимо, наћи једино у додацима везаним за медицину у којима се говори о ублажавању или лечењу тегоба (као кад је у питању болест), или у рубрикама посвећеним козметици у смислу савета средовечној жени како да "сакрије своје године" (као кад се скрива нека мана). Рекла бих да и жене међусобно нерадо разговарају о овој теми. О материнству и одгоју деце обично радо причају, многе су склоне да и непознатим трудницама деле савете о дојењу и нези новорођенчета, али ће се ретко која усудити, ма и с блиским пријатељицама, да подели конфузију коју изазива престанак те женске функције. Ни жене које сам позвала на разговор (обављани су у мањим групама), нису биле нарочито расположене да говоре. Типична одбрана била је: "А што баш ја, зар ти већ личим на бабу?" Неволно пристајање на разговор о ствари која их се дубоко тиче, и о којој су све, како се показало, веома добро обавештене, чак нека врста безосећајности ("Нећемо ваљда да слушамо јадиковке?", "Имаш ли неко боље друштво од климактеруша?"), одбијање да се идентификују са својом добном групом ("Ја имам мало дете, дружим се само с младим мамама, то је мој свет"), верујем да је засновано на страху да ће, укључујући се у такву причу, саме себе прерано и "добровољно" оквалификовати као старе, истом страху који сам поменула на почетку текста. То је, рекла бих, мање страх од самог старења а више од могућности да нас други већ доживљавају као такве. "Постиђеност" сопственим годинама резултат је чињенице да средовечне жене нису нарочито фаворизована добна група. Коначно, све смо одрасле на предрасуди да "даму није пристojно питати за године" и да је, следствено томе, сасвим природно што их неке жене поричу, као кривицу, не саопштавају датум рођења или чак преправљају лична документа у настојању да их свет види млађима него што јесу (Steinem, 1994: 252–253).²

Двадесетак прича које сам забележила тешко је подвести под неки јединствени образац, свака је посебна, иако се ради о жена-

² Када је у разговору са славном феминистичком ауторком и активисткињом, Глоријом Стајнем, репортер љубазно прокоментарисао да она не изгледа као четрдесетогодишњакиња, рекла је: "Овако се изгледа са четрдесет. Предуго смо лагале, ко би могао знати!" (Steinem, 1994: 253). Сличан отпор предрасуди према жениним годинама изражава и Бети Фридан у својим белешкама о америчком женском покрету. Након свог педесетог рођендана записала је: "У складу сам са својим годинама и осећам се сјајно. Ако не можеш да прославиш својих педесет година која је сврха доживети их!" (Friedan, 1977: 260).

ма из истог социјалног миљеа. Животну промену кроз коју пролазе различито доживљавају, како у погледу менопаузалних симптома тако и у погледу односа према старењу и сопствених начина да се с тим процесом саживе. Искуства се крећу од непостојања било каквих потешкоћа ("Стварно не примећујем да се ишта посебно дешава, осим што видим да сам старија, али то гледам већ петнаест година" – 50 година), до депресије ("Парам се од четрдесете, ево девет година, а клизам се последње три. Понекад не могу ни доручак деци да спреим, уморила сам се од свега. Најтеже ми је кад видим да ни као мама више не функционишем, а још сам им потребна" – 49 година). Ипак, свака од интервјуисаних жена доживела је бар један од уобичајених симптома (најчешће помињани су лоше расположење и несанице), око којих, већина каже: "не вреди правити драму јер ова средина није благонаклона према проблемима *женске природе*". Једна од саговорница, на пример, каже: "Не желим да будем предмет вица. У мојој кући сви већ имају 'објашњење' кад због нечег вичем – мама је у климаксу. Њима је то као да сам неурачунљива, као да никад раније нисам подизала глас. Могу да замислим како би ме тек на послу дисквалификовали. Зато ништа не говорим, нема сврхе." (46 година).

Све моје саговорнице су добро обавештене о предностима и ризицима хормонске терапије, читале су и саветовале се са својим лекарицама. Ипак, само једна од интервјуисаних жена је и примењује. Остале још нису одлучиле – производња сопствених женских хормона код већине још није завршена (све су заправо у различитим фазама перименопаузе), и то одлаже доношење одлуке за неко време, али недоумице су бројне. Страх од могућих лоших последица хормонског "продужавања младости" снажан је исто као и жеља да се старење одгоди или успори. "Како да сваких шест месеци контролишем да нисам добила рак, узимам хормоне, дрхтим од мамограма, потом неколико дана пливам смирена у естрогену, а онда започнем нови шестомесечни циклус стрепње?" (49 година), била је основна недоумица међу мојим саговорницама.

Све су јединствене у мишљењу да је климактеријум у сваком погледу драматично животно раздобље. То је време кад на неки начин почиње свођење рачуна, тачније када питање "шта ћу направити од сопственог живота" све чешће почиње да се поставља у перфекту, када већина осећа притисак да се све што је пропуштено мора надокнадити одмах или ће остати изгубљено заувек. Према сведочењима мојих саговорница, без обзира на различите личне проблеме који се обично подударају с уласком у менопаузу (одрастање деце, остарели родитељи, "заокруживање" каријере и слично)

централно место кризе је наше тело и његово старење. Задовољство личним животом, у породици, у професији, понешто може да ублажи, али не и да поништи драму свакодневног нелагодног суочавања с огледалом, која почиње обично још пре првих нередовности у месечном циклусу: на кожи се појављују боре, подочњаци не нестају после доброг сна, килограми се повећавају. Посматрамо друге жене око себе, одмеравамо "која се боље држи" и како рече једна од саговорница: "увек ти се чини да су све друге млађе, да си ти пропала највише, да те нико више не примећује" (47 година). Старење се, као што је познато, интензивира у менопаузи: "Понекад видим свој одраз у неком излогу и у тренутку не препознам да сам то ја, очекујем своје лепше и млађе лице на које сам навикла" (46 година); "Никад раније нисам много полагала на дотеривање. Сад ми одједном више није свеједно како изгледам" (49 година). Суочавање с чињеницом губљења младалачке свежине и привлачности изазива нервозу и збуњеност. За добар број жена, не само за оне које су живеле од своје физичке лепоте (као забављачице, певачице итд.) губљење те димензије изгледа као губљење дела идентитета. У сваком случају ради се о крају једне важне женске функције. Када средином четрдесетих наше с младошћу повезане сексуалне и репродуктивне моћи, које смо узимале као датост, почну да нестају, нервоза је разумљива реакција – шта ће доћи на њихово место? Усвајају се различите стратегије; и испитивана мала група у том погледу није јединствена. Њихови ставови према старењу би се, грубо, могли сврстати у барем две (неједнаке) групе. У првој, већој, групи преовладава чврсто уверење да "годинама треба пркосити" што се највише може – вежбањем, шминком, одећом, понашањем: "Старење не признајем, то је питање избора" (44 године); "Хируршко затезање сматрам скупим, болним и понижавајућим, али се зато црвеног кармина нећу никада одрећи" (46 година); "Још има много до старости, уопште ми не пада на памет да мењам начин облачења, ни боју косе, ни дужину. Осећам се одлично у свом телу, служи ме исто као и пре двадесет година" (46 година). Жене из друге групе, за разлику, углавном сматрају да је "утакмица завршена": "Каква средовечност са менопаузом? На Балкану се стари брже, жена се сматра средовечном чим пређе тридесет пету"³ (50 година); "Мушкарци ионако гледају са-

³ Изгледа не само на Балкану, бар судећи по реклами за увозни препарат који се препоручује у циљу смањења тегоба у менопаузи. Рекламни слоган гласи: "Могу све и са четрдесет две" (ако купујем препоручене таблете). Педесет две се римује исто тако добро, али у том случају произвођач не профитира читавих десет година. Можда ће пробати и са тридесет две?

мо младе девојке, наши мужеви такође, ту се не вреди заваљавати" (46 година); "Тужно је гледати како се неке жене грче да изгледају младе, козметички салони, тоне шминке, узалуд – пет банки избија из очију" (49 година); "То су скупе илузије, узалудно трошење пара, треба се помирити с чињеницама" (50 година).

Мушкарац у тим годинама такође осећа да почиње да успорава, у педесетој ни он више није младић, али се његово старење другачије перципира и вреднује. Његове боре и седа коса нису у сукобу с патријархалним мушким идеалом, јер се од њега траже снага и интелигенција а не лепота и грациозност (de Beauvoir, 1996: 297). С педесет он је зрео мушкарац на врхунцу снаге, док његову вршњакињу у најбољем случају теше да "стари као вино". Свеprisутни двоструки стандард културе (од телевизије и филма до односа на послу и у породици) жена почиње да осећа, да се с њим саживљава и да га уписује у своје искуство још много пре "критичних" година: старији мушкарац и млада жена као сарадници (он шеф, она секретарица, то је парадигма односа на радном месту), као брачни партнери, љубавници, сасвим су уобичајени призори. Слика са другачијим распоредом по правилу изазива злураде коментаре и подсмех. Глумци који су добро зашли у шесту деценију играју улоге страствених, младих, љубавника (Харисон Форд, Мајкл Даглас, Шон Конери), и ником није необично што су њихове филмске (обично и животне) партнерке двоструко млађе.⁴ Или барем изгледа да није необично. Вероватније је да би младе девојке више волеле да гледају филм у коме је партнер младој глумици мушкарац њихових година а не вршњак њихових очева. Али, о расподели улога на филму не одлучују оне, већ сценаристи и продуценти који су управо вршњаци њихових очева – то је пројекција њихових снова. Обрнуто, кад у новинама видимо како оцвала глумица промовише свог младог мужа аутоматски знамо да је љубав купљена, да је у питању неки интерес. Веза неког седог бизнисмена с двоструко млађом женом, обично нам се не чини патетичном и вредном сажаљења.

⁴ Давно сам прочитала у неким новинама да је, рецимо, у познатом филму "Север – северозапад", глумица која игра мајку Керија Гранта била заправо годину дана млађа од њега. У "Дипломцу", Ен Бенкрофт игра двоструко старију жену од младог Дастина Хофмана. У реалности, њему је било тридесет, њој тридесет шест година. У новијој продукцији ситуација није ништа другачија. Подсетила бих само на недавне филмске хитове Кевина Клајна и Мег Рајан, или Џека Николсона и Хелен Хант, Роберта Редфорда и Кристин Скот – Томас итд.

Сукобљене са двоструким стандардима на једној страни, а на другој страни са губљењем оне слике о себи коју су изградиле према мушким жељама, жене почињу да се осећају дезоријентисаним у новој улози чији опис не познају. Моје саговорнице кажу да највећу конфузију у прилагођавању ситуацији ствара избор одговарајућег стила, манира прилагођеног годинама. Мишљење једне од њих, везано за начин одевања, мислим да прецизно одсликава врсту збуњености о којој се овде ради: "У фармеркама и јакни, које сам увек носила, сада изгледам као неки олињали хипик. А опет, у неком 'озбиљном' костиму осећала бих се као да позајмљујем ствари од маме. Не припадам ни ту ни тамо" (49 година). У вези с тим намећу се и друга питања. Да ли је, на пример, жена од педесет година смешна у високим потпетицама, да ли у плаво обојена коса значи у тим годинама више од покривања седих власи, шта конотирају њени румени образи и дуги нокти – уредност, сексуалну привлачност или патетично самозаваравање? Сме ли жена уопште да испољава сексуалност кад више није предмет мушког погледа, или када она нема оправдање у рађању наследника? (Мислим на приказивање, испољавање, а не на сексуалност као такву, која, наравно, не зависи од депилираних ногу). Наша средина није наклоњена таквој жени. Испољавање сексуалности тражи се само од младих (и све млађих) девојака и жена. Оно има јасну функцију: да привлачи и стимулише мушку (и сопствену) жељу. Праћење моде, дотеривање, шминкање после "одређених година", уколико није оправдано послом којим се жена бави (глумице, певачице), конотира сумњиво "богато искуство" и незасити сексуални апетит. Свака "узорна" жена настојаће да је не обележава стигма "богате прошлости". Једна од мојих саговорница (47 година) каже: "Кад сам се пре десет година развела, сви су ме сажаљевали. Гласно су се питали како ћу подићи децу као самохрана мајка, ко ће ме уопште хтети с двоје деце кад нисам више у цвету младости. Сад кад су деца одрасла, и ја коначно потпуно слободна, и живим онако како желим, дотерујем се, излазим, имам 'дечка', опет моја околина није задовољна. Сад чујем, шапућу, да претерујем и да немам меру – матора жена а понаша се као шипарица, говоре. И сада ме на неки начин сажаљевају, овог пута из другог угла, али опет као престарелу. " Или обрнуто, има ли жена сада право да више нема сексуалних жеља, да призна да не гори од страсти за (обично још старијим) мушкарцем?

Јасно је да дезоријентисаност коју доноси период транзиције проистиче из постојања противуречних, чак међусобно искључивих захтева и потреба који треба да дефинишу стандард женине

нове улоге. Рекла бих да су у питању два концепта женствености између којих жена у овој средини треба да се определи. Први, условно речено, "домаћи", однегован је до култа у нашој традицији: то је концепт "Старице Мајке", жене која нема сопствених жеља и потреба, већ испуњење свог живота налази у томе да угађа другима, мужу и деци првенствено, да их храни и негује.⁵ Мајци одрасле деце, независно од тога колико је њој сâмој година, није примерено да показује да је заводљива и сексуална; мајка – светица, мајка – жртва, није сексуално биће, те димензије се лишава кад изроди децу (отуд у народној песми она иде увек у синтагми: старица мајка). Наше мајке су, углавном, живеле по том моделу.⁶ Други концепт је "модернистички", западни, по коме је свој идентитет формирала моја генерација. Он је мешавина утицаја покрета за ослобођење жена (излазак жене из оквира куће, школовање, неговање личних жеља, потреба и постигнућа као суштине идентитета) и масовне културе, која је изнедрила онај лик вечито младе, лепе и привлачне жене, жене "празника за очи", од које се очекује да остане таква до последњег даха. Колико прва, грубо речено, постаје (десексуализована) "старица" сразмерно брзо, толико друга не сме никада да остари ("секси бака"). Оба концепта су у суштини само два аспекта исте ствари: оба изражавају суштинске функције жене, само што је у првом нагласак на материнској, а у другом на еротској димензији. У првом концепту те две димензије се након што жена изроди децу више не мешају, док се у другом од жене очекује да остане атрактивна и млада и као мајка одрасле деце, и на послу и у кући, и независно од професије којом

⁵ Моја мајка је, на пример, једва чекала да се пензионише. "Никад нисам имала времена да се посветим кући", говорила је. Радовала се што ће моћи да кува и да нас храни "како треба" и да помогне шта је коме у породици потребно. Била је истински сретна што ће сада моћи да нам непрестано буде на услузи.

⁶ Желим овде да поменем један од заиста ретких изузетака од тог модела, као пример непристајања на конформисање са стереотипом сексуалне улоге за старију жену. Причу ми је испричала колегиница с посла. Њена тетка је, каже, и у поодмаклим годинама веома држала до свог изгледа. Редовно је посећивала фризера, шминкала се, неговала нокте, волела скупу гардеробу. Сестричине, од којих је једна моја колегиница, тада, пре тридесет година, већ и сâме у зрелим годинама, често су је због тога критиковале. Једном су, каже, безуспешно покушавале да је убеди како треба мало да попусти нараменице на грудњаку, јер јој у тим годинама, сматрале су, не приличи да "носи груди тако високо, одмах испод браде". Стара госпођа, Македонка из Битоља, на те примедбе је поносно узвратила: "С дигнате цицке ке умрем!"

се бави или колико је у њој успешна. Модерна жена на западу живи под притиском захтева културе да никад не остари, све и да је уморна од напора да остане привлачна, што "у педесетим постаје посао који захтева пуно радно време" (Greer, 1992: 112). Одбијајући да следи тај императив она ризикује да буде одбачена као баба коју нико не примећује. Пред женом с ових простора стоје чак два, међусобно потпуно искључива, модела: драга, добра, десексуализована (старица) мајка ("кева"), или бестидна матора вештица. У сваком случају, избор је само између две врсте "бабе". И једна и друга "баба" свакако су на маргини: у друштву које је толико окренуто младости постати "баба" у четрдесет и некој није нарочито ружичаста перспектива.

Међутим, у многим архаичним, земљорадничким друштвима, значење појма "баба" не конотира маргинализацију и невидљивост као у модерном свету. У традиционалним заједницама, генерално, углед старих је веома висок ("Ће се стари не чују, ту Бог не помаже").⁷ Етнографски извештаји с различитих страна света (азијских земаља, Ирана, Авганистана, Индије, Јапана итд.) показују да су жене у тим заједницама висок, угледан положај у породици и друштву стицале тек у одмаклој животној доби, као мајке одраслих синова, тачније након што би се ослободиле обавезе рађања (Greer, 1992: 56-63). У нашој традицији, као и на целом Балкану, положај свекрве, мајке ожењеног сина, највиши је друштвени статус који је жена могла да стекне (Малешевић, 1995: 181-182). Младост јој је пролазила у напорном раду ("Слуша као снаша"), бројним трудноћама, побачајима и умирању деце. Рађала је практично до самог краја репродуктивног живота, и менопаузу је, исцрпљена, вероватно дочекивала као ослобођење. Наравно, младост и лепота су се цениле као важна препорука за брак ("Лепа девојка има мираз у лицу"), жалост за њиховим пролажењем опевана је у песмама, али губљење те димензије надокнађивао је углед и значај улоге у коју је жена ступала управо на прагу климактеријума. Лепоту младости замењивао је високи положај који никада раније није имала.

Али то су аграрна друштва која одликују стагнација и сиромаштво. Индустриска епоха донела је нове друштвене односе са којима старост губи на вредности. Савремени свет, сав у непрекидном брзом мењању (индустриски развој, нове технологије, потрошачко друштво), окреће се младости и велича новог јунака,

⁷ Све пословице преузете су из књиге: М.Влајинац: *Жена у народним пословицама*, Српски етнографски зборник LXXXVII, Народне умотворине 3, САНУ, Београд 1975.

младог човека (Moren, 1967: 166-167). С напретком потрошачког друштва и масовне културе ствара се, као посебна друштвена група, класа младих, најпре у западној цивилизацији а убрзо и у светским размерама.⁸ Дух масовне културе ће свој пуни полет доживети после Другог светског рата, у годинама свеопштег економског процвата. Љубав, срећа, младост, благостање постају теме с којима ће се идентификовати читаве генерације младих широм света, нарочито крајем шездесетих година када на сцену, као највећа циљна група којој се окреће тржиште, ступа "беби бум" (*baby boom*) генерација, рођена у послератним годинама наглог пораста наталитета. Са беби бумерима, младост дефинитивно постаје идеологија масовне културе и потрошачког друштва. Али, као што каже Едгар Морен, теме младости које обликује и велича масовна култура, не односе се само на младе већ и на оне који старе. Узор нашег доба постаје "зрели човек увек млад, у тридесетој, четрдесетој, педесетој, шездесетој, па и изнад тога, свакако све до вратница смрти, али са ужасном помисли на смрт која му загорчава садашњост" (Moren, 1967: 172). Развој модне и козметичке индустрије помаже да се изглед младости очува или обнови, а захтев да се заувек изгледа младо и лепо постаје императив живљења савременог света. Масовна публика следи пут својих "олимпијца од крви и меса": богатији купују младост у ординацијама пластичних хирурга, мање богати се сналазе на овај или онај начин. Амерички *Њујорк Тајмс* објавио је прошле године податак да је први пут у историји приход од козметичке индустрије надмашио приход индустрије високе моде – жене су почеле да полажу много више на негу лица и тела него на оно што облаче. У нашим градовима, такође, и у време највеће кризе, ницали су

⁸ Стварање адолесцената као издвојене друштвене категорије била је једна од последица велике депресије која је крајем двадесетих година прошлог века погодила Америку. У свет одраслих се до тада ступало сразмерно рано, млади људи су већ након основне школе напуштали кућу и одлазили у потрагу за послом. Велика економска криза оставила је милионе људи на улици и читаве генерације младих нашле су се у ситуацији да траже неко друго решење за своју будућност. У вакууму који је настао практично једина опција била је остајање у родитељској кући и наставак школовања, што је одложило прелазак у ред одраслих за неколико година. Ту категорију људи, који нису више деца али нису још ни одрасли, са неискристалисаном друштвеном личношћу, али с новим, специфичним потребама, тржиште почиње временом да идентификује као посебну групу потрошача. Оно се према њој оријентише, прави производе који ће одговарати њиховим потребама И те потребе дефинише и ствара – у моди, музици, филму, итд.

салони за негу лепоте, соларијуми и фитнес центри, а скупе увозне креме и маске за затезање коже освојиле су чак и тезге на булваку, месту на коме градска сиротиња купује своје илузије.

Границе старења се развлаче, сада на обе стране. Не само да се величају вредности младе генерације, дакле оне која троши, већ је и добна граница за ступање у ред младих сада померена ниже према детињству.⁹ Величање младости претвара се у праву опсесију, у развијеном свету поготову. Страх од оцвалости не погађа више само оне чији се посао вреднује кроз младост и изглед, нити само жене које су "уложиле све на карту своје женствености". Наоми Волф, на пример, показује да су америчке жене, и то управо оне које су направиле највећи продор у својим професијама, жене од каријере, принуђене да троше у просеку трећину своје годишње плате на одржавање лепоте, осећајући професионалном обавезом "потребу" да знаке старења неутралишу пластичним операцијама (Wolf, 1991: 52-55).

Средовечној жени, поготову данашњој, није нимало лако да ухвати корак са стварном великом променом, јер нигде око себе не налази одговарајући модел за идентификацију. На филму, телевизији, у штампи жену њених година представљају вршњакиње њене кћери. Она је потиснута до невидљивости. Чак и креме против бора и целулита, намењене њеном узрасту, рекламирају девојчице од осамнаест година. Поводом тога једна од мојих саговорница је рекла: "Нису у питању само глумице које тридесет година, од мог детињства, изгледају непромењено, разне Шер и Мадоне доживљаваш као слике, проблем је што сад срећеш конкретне жене, и што ће их бити све више, одједном затегнуте, хируршки подмлађене. То никада раније није постојало. Ми тек треба да научимо да се с тим помиримо" (46 година). Генерација жена којој и сама припадам одрасла је и формирала свој женски идентитет под снажним утицајем идеологије младости. Свих претходних година облачиле смо се и изгледале девојачки. Многе од нас и сада деле одећу са својим кћерима и то нам не изгледа неприродно.¹⁰ Кад смо ми би-

⁹ Поред тинејџера, који су доминантна циљна група индустрије забаве, филма, компјутерских игара, музике, моде, у Америци се однедавно јавља, посебна, још млађа група, названа "twins", између деце и тинејџера, узраста од осам до дванаест година, којима се обликују и измишљају потребе, одговарајуће њиховом узрасту.

¹⁰ Моја кћерка, којој је петнаест година, с негодовањем је прокоментарисала начин на који сам се дотерала за неку озбиљну прилику: "Изгледаш као нека тетка!" Ни њој ни мени није се чинило у реду да са четрдесет пет година треба да изгледам као "тетка".

ле средњошколке наше мајке нису позајмљивале од нас мини сукње и фармерке. Генерацијске границе биле су сасвим јасне.

У сваком случају, средовечна "девојчица" пре или касније мора да рачуна с тим да године избијају испод пудера, и да се суочи са сопственим "шоком од невидљивости",¹¹ како је чињеницу старења назвала Цермејн Грир, да сатисфакцију за пролажење младости потражи у неким другим изворима. Њена истраживања међу америчким женама показала су да менопаузални "слободни пад" најлакше подносе запослене жене на добро плаћеним пословима (Greer, 1992: 64). Али то је само мала група привилегованих. У чему сатисфакцију налазе раднице, домаћице, жене с минималним примањима?

Жене на селу с којима сам разговарала у вези с њиховим искуствима уласка у климактеријум, не показују да имају икакав конфликт због гашења младалачке свежине. Маркетиншка роба нису никад ни биле да би их фрустрирала чињеница што су "потрошене". Тело се овде не негује као што то раде жене у граду: фризер се посећује само пред неки важан догађај, на депилацију не иду, нокте не дотерују, не знају за креме са заштитним фактором. Шминкање се сматра сасвим неприличним већ после првих година брака: "Да се намажем па у шталу, да музем краве, или у њиву, немамо ми времена за то", кажу.

Оно што уистину представља кризу њихове транзиције јесте повезано са статусом средовечне жене – мајке у породици. (Породица је, да подсетим, вишегенерацијска, што значи да један ожењени син, са својом породицом, свакако остаје у родитељској кући). И на селу се, наиме, као и другде, догодила дегеронтократизација о којој је писао Морен. Млади су постали носиоци стварне моћи у кући, и та се "смена власти" догодила тек недавно, тачније окончана је у потпуности, по речима мојих саговорница, у последњих 10-15 година. Практично, најкраће речено, то значи, да син и снаха одмах по заснивању брака постају носиоци "власти" у домаћинству. Институција свекрве нема више онај значај који је имала у прошлости, сва важна питања се решавају у заједничком договору али је коначна одлука на младима. Отац – свекар је формално – правно носилац домаћинства, али његов ауторитет главе куће није више онакав какав је постојао у класичној проширеној

¹¹Упечатљив пример "невидљивости" представља оглас који сам ових дана прочитала на ресторану брзе хране у центру Београда, у коме стоји: "Потребна жена за рад у кухињи и две девојке за рад на линији" (курзив мој). Као што видимо, сексепил не продаје само аутомобиле и веш машине, већ практично све, до филми и сендвича.

породици. "Он се ипак поштује више", каже једна од саговорница, "али у кухињи је немогуће имати две газдарице". Моћна мајка, старешица, која је некада управљала над подручјем делатности жена у задрузи, "кућом у ужем смислу" (Богишић, 1874: 62), данас је само испомоћ снахи у домаћинству, и то је постало правило коме се само још по која узалудно опире (она је извор сукоба у кући). Моје саговорнице сматрају да родитељи данас радо препуштају власт сину и снахи, поготову кад виде да ови раде вредно и предано, исто тако добро као што су радили и они, или чак и боље (снахе су школоване, веште у кувању, уредне, савременије, кажу оне). "Дошло је ново време, сад се живи на овај начин, и не може се ићи мимо света", био је уобичајени коментар за промењену ситуацију.

Ипак, на неки начин осећају се превареним. Имале су, све су се у томе сложиле, ту несрећу да се некако "кола сломе баш на њима", да се смена власти о којој сведоче догоди пре него што су је (власт) саме икада искусиле. Пре само тридесет година, кад су се оне удавале, ситуација је била потпуно другачија. Оне су своје младе године проживеле као традиционалне снахе, подређене свима, најмлађе, као што је то било и у свим ранијим временима. Њима се никада није указала могућност да се дигну у свом статусу даље од "помоћног члана куће": док су биле младе, ауторитет је имала свекрва, сад кад су одгајиле синове, ауторитет има снаха. А у исто време, старост "куца на врата".

Како се превазилази тај конфликт код особе која је увек заправо била на маргини – у чему она налази сатисфакцију? Готово све су рекле да и није тако лоше препустити вођство младима – "Ослобођена си одговорности и кривице, а помажеш највише што можеш, као своме сину, наравно". На питање како доживљава чињеницу да више није ни млада ни "газдарица" педесетдвогодишња жена, бака двоје унука, рекла је: "Радила сам црначки од малих ногу, и код мојих и овде. Мој муж и ја смо довољно стекли, и сад нека млади наставе, имају добру основу. Осећам се још младом и јаком да помогнем, али сада они вуку. Ми запињемо мање и имамо више времена за себе. Муж иде мало више с друштвом, а ја, па ето, сад могу да сашијем понешто, раније нисам стизала, могу да се играм са унуцима, своју децу сам једва виђала кад су били мали, и тако, имам слободу да будем мало лења, да заврљкујем до миле воље".

Можда је управо "заврљкивање" (дангубљење, трошење времена на "безначајне" ствари) права реч која прецизно описује стање нежељене слободе, али и могућности да се у њој, у годинама које предстоје, ужива. Да се направи избор према сопственим жељама и могућностима. Транзиција "из репродуктивне у рефлекс-

сивну фазу" није безболна, али као што поручује Џермејн Грир: "Тек кад се жена одрекне огорчене борбе да буде лепа у стању је да свој поглед окрене споља, нађе лепоту и храни се њоме. Тек кад превазиђе климактерични стрес може да схвати да јесен уме да буде дуга, златна, блажа и топлија од лета, и да је најпродуктивније годишње доба." (Greer, 1922: 378).

Литература:

Beauvoir, Simone de:

1996: *The Coming of Age*, W. W. Norton & Comp., New York.

Bogišić, Valtazar:

1874: *Gradja u odgovorima iz različitih krajeva slavenskoga juga*, Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slavena I, Zagreb.

Friedan, Betty:

1977: *It Changed My Life*, Dell Publishing Co., New York.

Greer, Germaine:

1992: *The Change. Women, Aging and the Menopause*. A. Knopf, New York.

Малешевић, Мирослава:

1995: *Однос свекрве и снахе у свадбеном ритуалу*, Етно-културолошки зборник I, Сврљиг.

Mankowitz, Ann:

1984: *Change of Life: A Psychological Study of Dreams and the Menopause*, Toronto: Inner City Books.

Moren, Edgar:

1967: *Duh vremena*, Kultura, Beograd.

1971: *Nauka o spolnosti, Enciklopedijski leksikon Mozaik znanja*, Interpres, Beograd.

1997: *Opća enciklopedija*, Jugoslavenski leksikografski zavod, Zagreb.

Steinem, Gloria:

1994: *Moving Beyond Words*. Simon & Schuster, New York.

Влајинац, Милан:

1975: *Жена у народним пословицама*, Српски етнографски зборник LXXXVII, Народне умотворине 3, САНУ, Београд.

WOLF, Naomi:

1991: *The Beauty Myth*. W. Morrow, New York.

Мирослава МАЛЕШЕВИЧ

МЕНОПАУЗАТА – ПОСЛЕДНАТА МИСТЕРИЈА НА КРЪВТА

В доклада се разглеждат начините, чрез които жените в нашата социална действителност се изправят очи в очи с проблемите на стареенето и с определяне на новите социални роли, настъпващи след фертилната възраст на жената. Независимо, че менопаузата се дефинира като окончателно затихване на функциите на яйчниците у жената, в културата отношението спрямо тези явления е определено негативно. В тази култура, ясно ориентирана към младостта и младежките ценности, загубата на репродуктивната функция за много жени се възприема и като загуба на идентитет. Докладът се базира върху отговорите на въпросите относно женските умения за такъв радикален жизнен похват, получени от авторката от тридесет свои връстнички и приятелки в Белград и едно село в региона на Шабац.

Miroslava MALEŠEVIĆ

MENOPAUSE – THE LAST MYSTERY OF BLOOD

The paper deals with the women transition into the third age of life and with the role of the menopause in that process. The scope is on the ways the women face the aging in this culture, on the shifting of the others' relations toward them, and on defining the new role for a women to be taken after the period of fertility is once over. The cultural attitudes towards the menopause are of an extremely negative kind, although the menopause is primarily defined in the terms of hormonal activity, as the definitive extinguishing of the ovaries function. "Klimakteruša" (woman in climax) is an ordinary term for the ill-balanced person who can't control the own behaviour; the fifty-year old woman suddenly becomes nonattractive and useless "old witch", just like there are no phases and nuances in between the maturity and the aging. Losing the functions of an erotic object and of the fertility looks to the most of the women like entering terrae incognita in the culture obsessed by youth and by the youthfully values. The paper is based on the answers the author collected from about thirty female friends and coevals from Belgrade and from a village near city of Šabac, concerning their experiences on this radical life turnover.

ЖЕНИТЕ В МАЛКИЯ БЪЛГАРСКИ ГРАД (XIX – НАЧАЛОТО НА XX В.)

В доклада се разглеждат семейната и социална реализация на жените в малкия български град от края на XIX до средата на XX в. Акцентът е върху брачния модел в града след 1878 г. – брачна възраст, структура на семействата и домакинствата, наследяване, отношения между половете.

Ключови думи: малък град, жени, брачен модел.

За българската, както и за етнологията изобщо, семейството и родственияте структури и отношения са един от постоянните и неизчерпаеми обекти на изследване. Този постоянен интерес се дължи на няколко съществени особености на посочения изследователски обект: семейството и родственияте структури концентрират в себе си белезите на съответното им общество и култура; те са исторически променливи и подходящи както за историко-етнологични, така и за структурни и функционални интерпретации; те изкушават изследователите с материал за типологизации както в рамките на етничното, регионалното, така и в широк европейски контекст. Брачният модел, формите на домакинство, семейното деление на труда и семейната идеология са взаимно свързани и могат да ни отведат до половите модели на очакваното от мъжете и жените поведение в съответното общество.

Моят интерес е насочен към градското семейство и ролята на жените в него от началото на XIX до първите десетилетия на XX в. – времето на Българското Възраждане и първите десетилетия след Освобождението през 1878 г. Може да се каже, че тогава в българския град и село времето тече по различен начин – докато селото най-общо се характеризира с термина "традиционно", възрожденските градове преживяват икономически подем и многобройни промени, които са под знака на модернизацията.

Да се потърсят образците на поведение на половете във времето на гигантски социални промени е привлекателната за мен задача, възможно решение на която ще се опитам да предложа по-нататък. Фокусът на това изследване е върху града и заради това, че семейството и отношенията между половете в него са значително по-слабо изследвани¹ в сравнение с тези в селото – последното е постоянен обект на интерес за българската етнография и социология (БЕ 2001; Brunnbauer, Kaser 2001).

Историците на жените отдавна са включили жените в историята, нещо повече – на историята все по-често се гледа от перспективата на жените и по този начин се разкриват някои феномени в дискурсите за жената, общи за изграждащите се нации, като например дискурсите за майчинството и девическото образование (Б. Рийвз-Елингтън 2001: 171). Тук моята цел е "по-етнологична" – ще се опитам да очертая семейните и социалните роли на жените във възрожденския и следосвобожденски български град като изхождам от формите на семейство и домакинство, разделението на труда в семейството, особеностите на брачността и системата на наследяване. Това естествено ще даде възможност и за сравнение със селото, а опозицията традиционно – модерно ще добие конкретни очертания.

Ще използвам примера на Самоков, който може да послужи като пример на типичен български възрожденски град. Тук ще бъдат представени някои предварителни резултати от теренни изследвания в града и прилежащите му села, проведени през последните четири години.

За настоящото съобщение са използвани архивни материали, семейни генеалогии и биографични разкази. Особено внимание заслужават семейните генеалогии, правени в града както от мъже, така и от жени, потомци на видни възрожденски родове, които свидетелстват за силно развита историческа и семейна памет в тези семейства, за разлика от останалите (включително и в селото)². Повечето примери са възоснова на семейните генеалогии, направени от Мария Йончева, потомка на едни от най-видните само-

¹ Едно от редките изключения е книгата на Р. Гаврилова "Колелото на живота", С., 1999.

² За методите на извличане на информация от семейните генеалогии вж. Берто 1994: 4. Там той пише: "тръгнахме от идеята, че обществата крият в основата си огромни залежи от знание (знанията, които семействата и индивидите имат за своята собствена история, за местните социалноисторически контексти)".

ковски родове: по майчина линия – на Димитър х. Иванов Смикаров, а по бащина – на Йончевия род.

С достатъчно голямата дълбочина (започва от средата на XVIII в.) и ширина семейната генеалогия на Мария Йончева дава възможност да се установят редица особености на градския брачен модел през Възраждането и насетне. Веднага трябва да отбележа, че това е брачният модел, валиден за чорбаджийското съсловие, в рамките на което е изплетена мрежата от брачни връзки в разглеждания период.

Според историческите извори през първата половина на XIX в. Самоков е типично занаятчийско-търговско средище. Населението на града не се е занимавало със земеделие, тъй като почвата била бедна и камениста, наситена с магнетитен пясък, а освен това е голяма и надморската височина на селището (950 м.). За сметка на това наоколо имало добри пасища, подходящи за отглеждане на големи стада овце, които били продавани в Цариград от самоковските джелепи. Успешна била и търговията с млечни произведения – братята х. Гюрови, Димитър Смикаров и др. купували сирене, извара и масло от цяла Западна България, преработвали ги (сиренето зряло в тулума, маслото претопявали) и ги препродавали в Цариград (Темелски 2000: 80). Занаятите имали добра почва за развитие и около средата на XIX в. преживяли своя разцвет (според различни източници в града имало между 16 и 25 еснафа). Един от най-големите бил абаджийският еснаф – абаджийската чаршия имала около 50 дюкяна (Семерджиев 1913: 208), в които се шиели дрехи от шаяк за различни пазари в империята, включително за войската и жандармерията. Тъканите (аби, шаяци, бала и пр.) се изработвали от жени по домовете им в града и близките села (Искровете, Шипочан) на обикновени станове. Жените сами купували вълната на пазара и след това продавали тъканите на абаджиите, а при по-големи държавни поръчки последните им раздавали вълната и плащали за изтъканото на аршин. Докато железарството и кожарството били турски занаяти, абаджийството било изцяло български занаят – всички по-заможни семейства в града били абаджии. Покрай него се развили и гайтанджийство, мутафчийство, бояджийство, тепавичарство. Жените продавали шаяци както на абаджиите, така и на търговци (шаякчий), които идвали тук от Янина и Св. Гора, за да купуват по-тънки и качествени шаяци. Продукт на женския труд били и гайтаните. Първоначално жените ръчно плетели гайтаните, но през 1837г., за да отговорят на търсенето, братя х. Гюрови и Д. Смикаров инсталирали първите чаркове за гайтани. Когато по-късно

били издигнати наведнъж още три чарка, жените, уплашени, че фабриките ще им отнемат работата, се вдигнали на бунт и ги унищожили. Все пак това не възпряло предприемачите и броят на чарковете бързо се умножил, а за жените в града останало изпридането на преждата за гайтаните.

Според сведения на историците за броя на населението на града и заетите с тъкане и предене къщи по това време следва, че от приблизително 12 000 жители в около 1 000 от общо около 1200 къщи (минимум 2 000 жени и момичета) са били заети с предене и тъкане и по този начин са печелели понякога дори повече от мъжете-работници в работилниците и чарковете (Семерджиев 1913: 215). Вероятно тази работа са вършели не само жени от обикновени занаятчийски семейства³, защото К. Фотинов отбелязва с доловима ирония по адрес на мъжете в своята География (1842 г.), че жените в града изкарват прехраната на семейството и плащат данъците на мъжете си, които уж печелят по Цариград (Цит. по Семерджиев 1913: 183).

Социалната структура на населението в града до Освобождението е изглеждала приблизително така: занаятчиите са били около 70% от населението на града, дребните търговците – около 6%, чорбаджиите – около 37 души или 9% (от които 31 търговци, 1 манифактурист, 1 джелепин, 1 фабрикант, 1 земеделец, 1 чифликчия). Интелигенцията, съставена от учители, свещеници, чиновници и зографи е била значителна – около 15% (Темелски 2000: 83-84). Забележителен е начинът, по който се пише историята – мъжете са тези, които са "единица" в тогавашното общество и в изчисленията на историците.

На този фон може да се очертае картината на брачния пазар. Много са податките, че чорбаджийските родове представляват

³ За ситуацията в семейството на Димитър Сфрикаров свидетелстват автобиографичните бележки на сина му Костаки, написани в бележник на баща му и озаглавени "Заменя откасам се родилъ що сам патил". Там той пише: "Родил съм ся на 1842, 1 септември в четворток сабахлем на три сахато и отхранихся спокойно до 1852 и после като отиде баща ми на цари Гратъ а пакъ и брат ми Михалаки на Филибе и тогава иазе останах най-голем мажъ въ къщата което беха майками и дветеми сестри Катеринка и Аника и по-малите от мене Ксенофонтъ и Хераклия което като видех защо нема що дае защото майками и сестрите ми предеха прежда и ткаеха шаякъ за да ни ранатъ и мене като ми дотегна от нихната мука що се мучеха заназе да ни ранатъ иазе рекох баре иазе да се махнем от них баре иазе...". Благодаря на Мария Йончева за предоставените ми извори от нейния семеен архив.

едно почти затворено общество, което съблюдава подчертана брачна ендогамия. Както пише Семерджиев, "в отношенията си към обикновеното градско население те пазели старателно чорбаджийското си достойнство, особено се пазели да се сродяват чрез женитби с него. И до сега (1913 г. - б. м.) в Самоков чорбаджийските семейства, когато женят дъщерите си, внимават да вземат момък или момиче от добър сой, т. е. от чорбаджийско колено, а на второ място поставят личните качества на кандидата или кандидатката. Много стари чорбаджийски семейства са обеднели напоследък ..., но пак се считат благородници, по-горни от простосмъртните хора" (Семерджиев 1913: 261).

Редица примери говорят, че ендогамията е социална, а по отношение на територията картината е следната: изключен е обменът на жени със селските чорбаджийски семейства, но не и с богати семейства от други градове. Макар и рядко, има случаи на женитби извън града, както и на снахи, дошли от други градове; движението на мъжете е в посока от селото към града и във всички случаи става дума за сходен социален произход.

Генеалогииите показват, че от втората половина на XVIII до началото на XX в. (когато социалната ендогамия престава да се съблюдава така последователно) широко разпространена е практиката чорбаджийски синове от селата да се женят за чорбаджийски дъщери в града като следбрачната резиденция се обвързва със съпругата и по този начин мъжете променят социалната си среда. Към икономическия си капитал тези мъже добавят социален и символен⁴ – необходими условия за интегрирането им в градския елит.

Известни са случаи, когато такива зетъове биват идентифицирани до такава степен с тъстовете си, че загубват дори собствено то си име и история – стават известни в града като "Деяновия зет", "Йончевия зет" и пр.; така са записвани в регистрите и така остават в семейната памет. За тях не се знае нищо друг освен личното име и от къде са дошли (най-често от съседните села), както и това, че те самите са били заможни ("донесъл е пари, капитал"). Ето един пример: за чорбаджи Деян се знае, че е роден 1770 г. и е от известната фамилия Бързанови от Говедарци; дошъл е в Самоков и се е оженил за чорбаджийска дъщеря. Имал е 5 деца, но се знаят имената само на сина му Тоне и на дъщеря му Тона. Останалите трима не са имали потомци. Синът му х. Тоне Деянов, роден 1802 г., се оженил за Елисавета х. Пенова и дал началото на

⁴ За теорията за социалния и символния капитал вж. Бурдийо 1997.

х. Тоневия род (синът му х. Иван х. Тонев се оженил за дъщеря на вече споменатия х. Гюро – х. Елисавета х. Гюрова). По-интересна е обаче историята на Тона, дъщерята на чорбаджи Деян. При едно отсъствие на бащата (който ходи по търговия в Цариград) тя била сгодена за кръчмар. Когато баща ѝ се върнал и узнал това, развалил годежа (намерил брака за недостоеен), направил къща и оженил дъщеря си за "Иван от Перник". Последният от своя страна загубил името си, станал "Деяновио зет", а синовете му приели фамилното име "Деянови" и така се сложило началото на Деяновия род. Така от сина на чорбаджи Деян започнал х. Тоневия род, а от дъщеря му – Деяновия род. Подобно е началото и на Йончевия род: дядо Йонче оженил дъщеря си за "някой си Иван", който бил известен като "Йончевио зет"; синовете на Иван носели като фамилно името "Йончеви". Освен името, зетят е получил и къща, какъвто е обичаят в този случай.

Къщата като зестра е друга характерна черта на тези бракове. На този етап не може да се твърди със сигурност, дали къщата се е давала като зестра само в тези случаи – когато в чорбаджийското семейство идва зет пришълец – или изобщо е била приета като форма на зестра, каквато е практиката, позната в Пловдив по същото време. Б. Лори пише за Пловдив: "впечатляващи са многобройните случаи, когато се казва, че мъжът има къща, която идва от жена му" (Лори 1988:30) – това са къщи, които са получени като зестра или като наследство от жените.

В Самоков зестрата на чорбаджийските дъщери е била във вид на недвижим имот, пари и, разбира се, чеиз. Като недвижимости се споменават ниви, ливади, фурна (известната и до днес "Чорбаджийска фурна" Димитър Сфрикаров получил като зестра от съпругата си Доминика, внучка на чорбаджи Косто), но не и къщи. Доколкото получаването на къща като зестра се е свързвало с позицията на "заврения зет", то вероятно не е било обичайна практика при другите бракове.

Във всеки случай, при домазетството като хипергамен брак за мъжа освен предаването на къща като зестра става и предаване на символен капитал – чрез брака мъжът постига интегриране в градския елит, социално издигане в общността, в която роднинските връзки са силни, а тежестта на името и произхода – определящи идентичността. Впрочем, бракът е стратегия за социално утвърждаване и придобиване на авторитет не само в случаите на домазетство, а изобщо при всяко сродяване с виден чорбаджийски род. Така например, Ксенофонт Сфрикаров се оженил за Мария х. Иванова х. Тонева и макар, че самият той е син на Димитър

Смрикаров и освен това предприемчив абаджия и уважаван гражданин, чрез съпругата си се сродил с най-тежките чорбаджии на града – х. Гюрови, Сребърникови, х. Тоневи, Зографски – обстоятелство, донесло му допълнителен социален престиж. Тези примери свидетелстват безспорно за значимостта на женската линия на родство – важна характеристика на градския брачен модел и факт, който от своя страна е показателен за положението на жената в семейството.

И още една отличителна черта на този вид домазетството, която го различава от познатото в селото – докато в селото в чорбаджийска къща отива зет само ако няма мъжки наследници, то в града това не е относимо условие.

Съществена е разликата по отношение на имуществените права на жените от града и селото. В селото в традиционния период дъщерите са подценени спрямо синовете и според обичая не са получавали нито като зестра, нито като наследство недвижими имоти, а само чеиз (известно е неodobрението на общността към онези дъщери, които са търсели полагащото им се според закона наследство от бащите си, т. нар. - *мираз*⁵). В богатите градски семейства зестрата (включваща и недвижими имоти) и наследството са задължителни. Актове за делби на наследства показват, че дъщерите получават равни части с братята си от недвижимите имоти на семейството. Последните се възприемат като принадлежащи на родителската двойка, а не на рода, съответно мъжките наследници (както в селата)⁶. Тази система на наследяване поставя жената в икономически по-силна позиция и увеличава значимостта на женската линия на родство. Многобройни примери свидетелстват за голямата (включително и икономическа) роля, което са имали братята на жената (като вуйчовци) за нейните деца.

По отношение на структурата на домакинството може да се обобщи, че преобладават нуклеарните семейства, обособени в самостоятелни домакинства. Често се срещат хоризонтално разширени семейства, в които живеят родителите (или останалият жив родител) заедно с неоженените синове и дъщери.

Известни са случаи от първата половина на XIX в., когато останали вдовици, жени от видни семейства са се оттегляли в самоковския женски манастир като правели дарение за него (устроили килия) и приемали монашеско име. Такъв е случаят и с ма-

⁵ Вж. последно Беновска-Събкова 2001: 133 и сл.

⁶ Това коренно различава системата за наследяване в града от тази в селото, която К. Казер определя като характерна за източния брачен модел – равно мъжко право на наследство, което изключва жените (Kaser 2001).

йката на Димитър Смрикаров – х. Ана Иконом Крушова. След смъртта на съпруга си х. Иван Смрикаров (1788-1853 г.) тя приела името Митродора и живяла в женския метох до смъртта си през 1875 г. Две от дъщерите ѝ, Елена и Катерина, които не са се женили, също са станали монахини, съответно Нифодора и Минодора. Известно е, че те, както и Аполинария (сестра на Константин Фотинов), и Евантия (сестра на митрополит Авксентий Велешки) са преподавали на ученички в килиите си⁷, а женският манастир е бил основно средище на девическото образование в града по това време. Според самоковските първенци образованието, получавано в метоха, било напълно достатъчно за самоковските момичета и те яростно се съпротивлявали срещу откриването на девическо училище в града⁸.

Случаите някои от синовете/дъщерите на видните градски семейства да остават неженени не са рядко изключение – напротив, степента на безбрачие е висока и отличава градския брачен модел от традиционния в селото. В Смрикаровия род, например, безбрачието се приема като семейната черта – около половината от мъжете и жените в него не са се женили. Това означава, че и двата пола виждат своята реализация като персонална, а не чрез семейството – императив за бедните градски съсловия и селото по същото време.

Следбрачната резиденция може да се характеризира като разнообразна, включваща както патри/вирилокалност, така и неолокалност и уксорилокалност⁹ (в споменатите случаи на домазетство) като възможни варианти.

Семейството не проявява тенденции към комплексност – обикновено делбата на братята в отделни домакинства и самостоятелни къщи следва непосредствено женитбата им, макар те да продължават да работят заедно. Единият от женените синове (най-малкият или най-големият) остава при родителската двойка.

И накрая трябва да отбележа още една особеност на самоковското градско семейство, която се смята за неприсъща за семейството на изток от линията Najnal/Mitterauer – наличието на слу-

⁷ Самоковският девически манастир е основан в 1772 г. от монахиня Теокиста, т. нар. баба Фота. През 1860 г. броят на монахините достигнал 94 души (Семерджиев 1913: 22; Темелски 2000: 230).

⁸ Пак там вж. събрани извори.

⁹ Случаите на уксорилокалност показват съчетаване на патриархален символен ред и голяма тежест на женската произходна линия. За различните видове следбрачна резиденция и съответните им брачни модели и дискурси на половете върху гръцки материал вж. Loizos, Papataxiarchis 1991.

гини като членове на домакинството. Момичетата-служини от близките села са живеели по няколко години в градските семейства и са се връщали обратно в къщи само за някой голям празник и окончателно, когато наближи времето за женитбата им.

В контекста на мъжка доминация и патриархален символен ред, характерни за възрожденското общество, позицията на жените в богатите градски семейства не би могла да се определи еднозначно като подчинена и безправна. Ролите на половете в рамките на семейството са по-скоро комплементарни, отколкото на "господство" на мъжа и "подчинение" и "безмълвие" на жената¹⁰. Това се дължи както на системата на наследяване, която, както става ясно, не пренебрегва жените за сметка на мъжките наследници, така и на ролята, която те са имали в семейната икономика – много често поради отсъствието на мъжете-търговци, на тях се е падала грижата за дома и децата, а както пише К. Фотинов и за "данъците на мъжете им"¹¹. Затова едва ли е случайно, че за омъжените жени става достъпно и едно типично мъжко занимание – далечните пътувания. Някои от тях отиват на поклонение до Божи гроб заедно с мъжете си, стават хаджийки и така постигат допълнителен социален престиж.

Все пак жизненият свят на жените във възрожденския град е затворен в рамките на семейството. Да бъдат добри майки и съпруги е обществено признатото и предписано поведение на жените. На тези представи отговарят и те самите в публичната си дейност – чрез девическото образование и женското благотворително дружество "Зора".

Литература

- Беновска-Събкова 2001: Беновска-Събкова, М. Политически преход и всекидневна култура. София.
- Берто 1994: Берто, Д. Семейни генеалогии и революция. - Социологически проблеми, 3, 1994, 3-13.
- Brunnbauer, Kaser 2001: Brunnbauer, U./K. Kaser (Hg.) Vom Nutzen der Verwandten. Soziale Netzwerke in Bulgarien 19-20Jh. Wien-Koeln-Weimar.
- Бурдийо 1997: Бурдийо, П. Практическият разум. София.
- БЕ 2001 – Българска етнология 2001, 2. София.

¹⁰ За патриархалния ред вж. Kaser 1992; Loizos, Papataxiarchis 1991.

¹¹ Вж. интерпретацията на Du Boulay върху гръцки материал за връзката между икономическа дейност, къща и мъжка власт в семейството – Du Boulay 1983.

- Вълчинова 1999: Вълчинова, Г. "Мелнишкият гърцизъм": за брачните стратегии в конструирането на етнокултурна идентичност. – Българска етнология, 3-4, 1999, 34-55.
- Гаврилова 1999: Гаврилова Р. Колелото на живота. София.
- Du Boulay 1983: Du Boulay, J. The Meaning of Dawry: Changing Values in Rural Greece. *Journal of Modern Greek Studies*. 1. 243-370.
- Loizos, Papataxiarchis 1991: Loizos, P., E. Papataxiarchis (Ed.): *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton.
- Kaser 1995: Kaser, K. *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur*. Wien-Koeln-Weimar.
- Kaser 2000: Kaser, K. *Macht und Erbe. Maennerherrschaft, Besitz und Familie im oestlichen Europa (1500-1900)*. Wien-Koeln-Weimar.
- Лори 1988: Лори, Б. Имиграция и социално интегриране в Пловдив през XIX в. – БЕ, 2, 1988, 23-33.
- Рийвз-Елингтън 2001: Рийвз-Елингтън, Б. Майката-просветителка: изследване на взаимовръзката между жената и нацията през Българското възраждане, 1858-1968. – В: Сб. Тя на Балканите. Благоевград.
- Семерджиев 1913: Семерджиев, Хр. Самоков и околността му. София.
- Темелски 2000: Темелски, Хр. Самоков през Възраждането. София.
- Частна музейна сбирка на сем. Йончеви "Златен извор", гр. Самоков.

Ана ЛУЛЕВА

ЖЕНЕ У МАЛОМ БУГАРСКОМ ГРАДУ (XIX-СРЕДИНА XX ВЕКА)

У раду се разматра породична и социјална реализација жена у малом бугарском граду од краја 19. до средине 20. века.

Акценат је стављен на брачни модел у граду после 1878. године – брачни узраст, структура породице и домаћинства, наслеђивање, односи међу половима.

Ana LULEVA

WOMEN IN BULGARIAN SMALLTOWN (XIX-till the middle of XX^c)

The paper discusses family and social realisation of women in Bulgarian smalltown from the end of 19th century til the middle of 20th century. Matrimonial model in such town after 1878 has been stressed: marrying age, family structure and household structure, inheritance, gender relations.

КОМШИЈСКИ "РИТУАЛИ"

Комшилук – специфични однос произашао из близине становања, свакодневног сусретања и коришћења заједничког простора је у нашој урбаној средини веома развијена установа, која по свом карактеру није ни сродство ни пријатељство већ нешто између. Комшијски односи се одвијају кроз узајамне посете, свакодневне услуге и размене информација. Утврђен је и основни минимум правила по којима се реализују, дакле то је институционализован однос са својим функцијама, садржајем и ритуалима. Комшијски ритуали мада не припадају кругу класичних обреда животног циклуса, понављају се током целог живота појединца, као традицијом устаљени обрасци понашања. Комшијски ритуали имају свој свакодневни ритам одржавања али су најинтензивнији у кризним породичним и друштвеним ситуацијама. Може се рећи да су тешке животне околности, невероватна искуства кроз који пролази друштво од оскудица... до бомбардовања, утицале на јачање и развијање комшијских веза.

Кључне речи: комшилук, ритуали, обичаји животног циклуса, криза, сродство, услуге.

Обичаји животног циклуса не обухватају само праксу везану за кључне моменте у животу појединца – рођење, свадба и смрт. Наиме, осим поменутих ритуала појединци остварују и друге нпр. пословне, комшијске и сл. Ови несроднички односи остварују се кроз контакте који су свакодневни или се понављају у одређеним временским интервалима, а за комшијске односе се може речи да се протежу и кроз цео живот. Унутар тих односа понашање појединаца је ритуализовано тј. регулисано друштвено прихваћеним обрасцима симболичког понашања.¹ Управо о тако шире схваћеним ритуалима који прате специфични однос произишао из близине становања, коришћења заједничког простора и свакодневног сусретања биће говора у овом тексту.

¹ С. Мур и Б. Мајерхоф, Секуларни ритуал, форме и значења (превод М. Малешевић), *Гласник Етнографског института САНУ XXXIII*, Београд 1984, 117-139.

Резиденционални односи се обично сагледавају са два аспекта, просторног и друштвеног. Овде ће бити речи о овом другом, друштвеном аспект². Мада се за такве односе у литератури обично користи термин суседство, одлучила сам се за термин комшилук, с обзиром, да термин комшија управо најбоље означава баш ту друштвену страну ових односа. Осим тога он се најчешће користи и истовремено означава територијалну блискост, једнакост, добронамерност, солидарност, предусретљивост али и различитост, поштовање, уважавање и дистанцу. Због свих тих значења која у себи садржи термин комшија његова употреба иде и даље од простора који се дели, становања једног поред другог, па се користи као спона која повезује људе у ситуацијама када је потребно остварити блискост између међусобно непознатих особа. У тим ситуацијама термин "комшија" као и термини "буразер", "земљак", "ортак" или "кум" истиче блискост, заједништво, равноправност и добронамерност. Стога, термин комшија, сматрам, много прикладније осликава управо тај међуљудски однос који желим да прикажем.

Градска средина у којој су посматрани комшијски ритуали, управо је особена када су у питању резиденционални односи. Наиме, град је синоним отворености, брзине, техничке и културне развијености, високог стандарда и индивидуализма. Такав град би требало да пружи оно што прижељкују сви његови досељеници а то је могућност живота по сопственом избору и ослобађање од строгих правила понашања која диктира мала средина – средина где сви о свакоме све знају и свако сваког познаје па су контакти чести што се понекад и негативно испољава као "гурања носа у туђе ствари". И мада је бег у анонимност један од значајних разлога прилива новог становништва у град истовремено је баш одсуство друштвених контаката и главни недостатак градова. Овај парадокс тј. чињеница да становници града живе физички близу а емоционално далеко показатељ је урбане развијености. Нивоом непрофесионалног комуницирања мери се ниво развијености града.³ А то је и најупорнија оптужба против метропола, – да је она раскинула породичне и комшијске везе које су постојале у варошици и у селу, да је грађанство "усамљена гомила"⁴. Насупрот овим оптужбама, граду се замера да не испуњава оно што се од те средине очекује. Наиме, само споља гледано, град се слободно шири и

² G. Ljuboja, *Susedski odnosi na Dorćolu*, магистарски рад, рукопис, Filozofski fakultet, Beograd 1984. и тамо наведена литература.

³ L. B. Kogan, Urbanizacija i neka pitanja gradske kulture, *Kultura* 39, Beograd 1977, 105-117.

⁴ D. Risman, *Usamljena gomila*, Nolit, Beograd 1903.

својом отвореношћу излази у сусрет тежњама људи. Та је отвореност, међутим, привидна, јер је изнутра град искидан у затворене потцелине које живе као мање заједнице тзв. локалног типа културе. Урбанизацијом би требало да се превазиђе локални тип културе што би се делимично испољило на смањењу улога и обима комшијских односа.

Дакле, комшијски односи су у директној вези с урбанизацијом а уплетеност у мрежу комшијских односа има и позитивну и негативну конотацију. Без намере да вреднујем односе међу људима ја ћу овде изложити резултате истраживања комшијских односа у старом језгру Београда. Током 2001. године истраживала сам на територијама општина Стари Град и Савски венац у кућама које имају најмање четири спрата и по петнаест станова. Такође сам користила и искуства својих пријатеља, рођака као и своја, лична искуства вишегодишњег комшије.

Питање које, такође, постављају истраживачи града је и како уопште и може да изгледа град са свим нашим инвентаром који уносимо у њега – с нашим навикама, културним нивоом, менталитетом и физиономијама, како могу да изгледају центри у које се уливају провинцијске реке. Провинцијске реке које су са собом донеле навику да са територијално блиским особама остварују честе контакте који су искрени и неформални, типа "комшија је најближи род".

Међутим, комшија није ни род ни пријатељ али може бити и једно и друго а најчешће је нешто између⁵. Свакако да територијална близина може али не мора да доведе до друштвене блискости и пријатељства. У великим градским стамбеним објектима људи живе у истом солитеру, истој улици, али се ни не познају и могу да живе један без другог. Насупрот томе комшијски однос може да прерасте у пријатељски, понекад и сроднички однос. Овом приликом ме не интересују ни пријатељски, ни сроднички односи настали из добрих комшијских односа људи, већ односи људи који су приморани да свакодневно контактирају јер станују један поред другог или један испод-изнад другог. Комшијски контакти су различите блискости почев од оних који су сасвим ретки и на дистанци а свде се само на размену поздрава, до оних који су блиски, изражени у међусобним посеђивањима и испомагању. Свакако да се мора поштовати минимум правила по којима се комшије морају владати. На свако одступање од тога гледа се са великим негодовањем. Ова правила подразумевају меру при-

⁵ G. Ljuboja, н. д., 138.

стојности, усклађивања и неузнемиравања оног поред себе, присуство добре воље и спремност на сарадњу, одржавање равнотеже у посетама, позајмицама и било каквим услугама и обавезно реаговање у кризним ситуацијама када је помоћ неопходна. Неретко, стамбени објекти имају старију особу, углавном женског пола, која самоиницијативно води рачуна о комшијама – познаје све станаре, увек је можете срести на степеништу или испред зграде. На неки неразумљив начин зна ко је у стану а ко је одсутан. Распитује се код посетилаца – код кога иду, понекад и зашто. Многи станари гледају на ове људе, благонаклоно, то је "душа наше зграде", она нам је право обезбеђење, док је госпођа Симић ту ништа се лоше не може десити, али многима и смета радозналост па се труде да јој што мање информација пруже – јер шта ће нам кербер.

У односу на просторни размештај комшија уочљиво је да постоји много више сарадње и слоге међу комшијама који живе на истом спрату у односу на оне који живе спрат изнад или спрат испод. Разлог томе је чињеница да комшије који живе врата до врата или прекопута морају да деле и тај сад само њима заједнички простор, ходник између станова па се услед тога труде да одрже коректне односе. Насупрот томе вертикално распоређене комшије су у вечитом сукобу јер деле плафон-под и улазе у конфликте и правно финансијске спорове услед разних поплава, загушења, пуцања плафона, бацања ђубрета кроз прозор и сличних свакодневних стамбених проблема. Може се рећи да су тзв. односи хоризонтале – односи сарадње а тзв. односи вертикале – односи сукоба.

Задржаћу се на комшијским односима сарадње и дружења. Они се у свакодневном животу реализују кроз узајамне посете, свакодневне услуге и размену информација. Могу се издвојити три врсте посета: периодичне посете, посете по позиву и ненајављене посете. Периодичне посете су договорена виђења комшија везана за одређени дан, обично су то виђења викендом нпр. свака или свака друга недеља пре подне. Овакве посете се одвијају по утврђеном протоколу, а одржавају их жене, старији људи пензионери и ређе брачни парови. Ово дружење обухвата више особа а најчешће три које се међусобно смењују као домаћини. Сама посета се означава као заједничко пијење кафе али уз кафу се обавезно припреми и неко лакше послужење. Ту долази до изражаја кулинарска креативност јер је важно спремити нешто што још није било послужено. Осим што је утврђен дан и час, нпр. сваки петак у 17 часова, пијење комшијске кафе је ограниченог трајања, па се ретко у таквим посетама остаје дуже од једног сата. Током посета разговор се одвија у утврђеним границама којих се сви придржавају. Избе-

гавају се породични проблеми и интимније теме и разговара се о општим једноставним темама, снабдевању, деци, саобраћају, заједничким проблемима стана.

Посете по позиву су једнократне посете комшије комшији. Обично су то кратке посете, комшија буде позван на кафу или пиће. Иза оваквих позива, не ретко, се крије тражење неке помоћи или захвалност због учињене услуге. Долазак у посету без најаве увек има неки разлог или изговор. Ненајављено долазе комшије да позајме нешто, информишу се, добију савет, покажу шта су купили и сл. И овакве посете се обично завршавају тако што, онога који је бануо на врата позову да уђе и поседи па и послужи се, а што је понекад и прави разлог посете – потреба за дружењем. Ове посете се често користе да би се упутила порука неком од комшија. Наиме, по правилу, избегавају се сукоби међу комшијама колико год је то могуће. Због тога се ситније примедбе типа смета ми лупкање комшинициних папуча или јак звук укљученог телевизора, или храњење голубова на симсу од прозора и сл. прво саопште индиректно трећем комшији. У форми "не знам шта да радим комшија ужасно ми смета што комшија Петровић, иначе диван човек, куца поподне на машини" или пак "да ли и ви чујете ужасну галаму са петог спрата ...". Онда тај трећи комшија, који мора да буде пажљиво изабран, а обично је то особа комуникативна и индискретна, пренесе ову поруку ономе коме је и упућена, и то у форми оговарања. Често се тако и реши проблем а избегне директан сукоб и расправа.

Међутим, неретко су сукоби неизбежни а моји саговорници кажу да су главни актери и иницијатори непријатних ситуација жене. Наиме, у комшијским свађама ретко је комшија тај који је одбио услугу, приговорио нешто или уопште учествовао у непријатним разговорима. Решавање проблема је изгледа остављено комшиницама. Зато се комшије у сукобу узајамно описују готово идентичном реченицом "Ма комшија је миран, пријатан, благ човек али комшиница је много незгодна и пргава жена". Ово је била блажа варијанта описа комшинице јер је она и "вештица" и "неуротична" и "климактерична", наравно "баба" која сигурно малтретира и кињи једног комшију који је душа од човека. Из личног комшијског искуства познато ми је више случајева комшинице-вештице и комшије-душе од човека где је управо комшија онај који има примедбе на понашање других и коме сметају бука, прљавштина, посете, позајмице и слични разлози за сукоб. Он, међутим све своје замерке исказују искључиво у свом дому а готово никада их јавно не саопштава. Јавно изражавање неслагања или су-

простављање у сфери проблема везаних за домаћинство остављено је женама којима и традиционално припадају домаћински послови. Обрасцима патријархалног понашања регулисано је и понашање београдских комшија данас.

Мада су комшије у свакодневном контакту па стога и често у сукобу ипак је међусобно испомагање и поштовање преовлађујући вид понашања. Такви комшијски односи се негују, а празници су праве прилике за то. Обичај је да се са комшијама прославе важнији породични догађаји. Комшије се додуше не позивају на дан прославе али се зато обавезно посебно позову уочи или дан после догађаја и лепо се угосте. Често су управо комшије главни помагачи при тим прославама. Ова помоћ се пружа узајамно и најчешће је то испомоћ у припремању хране или у позајмљивању покућства. Најизраженија и најнесебичнија помоћ приликом смрти комшије, јер је то догађај који може да изненади, збуну и затекне неприпремљене укућане. Тада се показује комшијска солидарност и пожртвованост. У таквим ситуацијама чак и они који се држе на дистанци од својих комшија, нуде помоћ или примају комшијске услуге. Понекад су породице тако затечене новонасталим ситуацијом да читаву организацију обичаја препусте комшијама. Па се тако дешава да се код домаћина пореклом из Београда посмртни обичаји одвијају као у Книнској крајини одакле је комшија који помаже у невољи и главни је организатор сахране. Смрт комшије мобилише цео комшилук и он тада функционише као једна сложна заједница. Тада се заборављају све несугласице а дојучерашње завађене комшије заједно иду на сахрану и нуде своју помоћ. Трагични догађаји су периоди примирја комшијске заједнице када се она мобилише и поприма одлике сеоске заједнице.

Слично се дешавало и у тешким ситуацијама које смо осетили последњих година, почев од периода великих несташица и огромне инфлације па све до бомбардовања када су комшијски односи достигли своју ренесансу. Наиме, заједничка опасност је натерала комшије да покажу своју повезаност у групу. Она је окупила комшије који се до тада нису ни познавали око истог циља и посла. Удруженим снагама се сређивао заједнички простор: дворишта, подруми, хаустори. Организовале су се праве мале радне акције дотеривања запуштених и скровитих делова зграде. Проводило се време у дугим причама, певању, посматрању неба, игрању друштвених игара. Делиле су се залихе хране и воде, понегде и јело спремало заједнички. Организован је и вођен колективни живот. Одржавање комшијских односа се из скровитих станова, где су се

размењивале у нормалним условима посете скривене од погледа других, преселило на просторе који припадају свима. Тако су комшијски односи у кризној ситуацији изгубили урбане и вратили се руралним одликама. Комшилук се мобилисао и интегрисао у заједницу. А она пружа осећање основне сигурности унутар уже заједнице, осећање припадности и моћи.

Важност и значај комшијских односа највише долази до изражаја у кризним и несвакидашњим ситуацијама. Тада се напушта, додуше привремено, индивидуализам и враћа колективном начину живота. Комшилук постаје заједница, удружују се разједињене стране и бивају обновљене покидане везе. Тврдња да градска средина пружа неограничене могућности за задовољење потребе за дружењем, а поседује и институције, услужне центре, јединице суседства,⁶ па јој стога није ни потребна установа комшијских односа, показала се као нетачна. То је посебно видљиво у неубичајеним животним околностима. Град који је несумњиво, судбина наше цивилизације и оквир нашег друштвеног живота, очигледно, није развио друштвено-просторне институције које би преузеле улогу комшилука. Комшилук, друштвени контакти на основу близине становања, је дакле традиционална установа која је и даље најпогоднији начин задовољавања потребе за дружењем.

Зорица ДИВАЦ

КОМШИЈСКЕ "РИТУАЛИ"

Комшулукът – специфичните отношения, произтичащи от близостта на съвместния живот, ежедневните срещи и използването на общото пространство, в нашата градска среда представляват развита институция, която по своя характер е нещо средно между родството и приятелството. Комшијските отношения се развиват посредством взаимни посещения, ежедневни услуги и размяна на информация. Утвърден е и основният минимум от правила, по които те се реализират. Следователно, това са институционализирани отношения със свои функции, съдържание и ритуали. Макар и да не влизат в кръга на класическите обреди от жизнения цикъл, комшијските ритуали се повтарят през целия живот на индивида като традиционно установени образци на поведение. Те имат свой установен ежедневен ритъм на изпълнение, но са най-интензивни в кризисни семейни и обществени ситуации. Може да се каже, че тежките

⁶ V. Đurić, Urbanizacija kao socijalni proces i sociološki aspekt urbanizacije Jugoslavije, *Pregled* LIX, januar 1969, br. 1, Sarajevo, 57.

жизнени обстоятелства, невероятните изпитания, през които преминава обществото от оскъдната до бомбардировките, влияят на развитието и заздравяването на комшийските връзки.

Zorica DIVAC

NEIGHBOURING "RITUALS"

Neighbourhood is a certain relational type which arised from the proximity of the dwelling, from the everyday encountering and from the common space using requirements. This is a kind of a complex institution in the contemporary Serbian urban culture which couldn't be described as neither the kinship, nor the friendship, but as something in between those two categories. The negighbouring relations take part in mutual visitings, everyday favours and in the exchange of information. Their realisation follows the basic rules minimum, so it is a matter of an institutionalized relationship with inherent functions, contents and rituals. The neighbouring rituals, although not of the life cycle kind, are in constant perpetuation in the whole life of an individual, just like the patterns of behavoir established and shaped by the tradition. The neighbouring rituals follow the evereday rhythm of occuring, but their occuring is the most intense during the family crisis situations or during the social ones. The strenghtening and the developing of the neighbouring relations are affected by hardness of life circumstances, by incredible social experiences – from scarcity to bombing.

СВАТБЕНИТЕ ДАРОВЕ В БЪЛГАРСКОТО СОЦИАЛИСТИЧЕСКО СЕЛО – МЕЖДУ РАЗТОЧИТЕЛСТВОТО И КОНТРОЛА

Докладът е посветен на една широко дискутирана тема в публичното пространство на българското социалистическо общество от последните десетилетия на XX век – разточителните сватби, излишъкът от подаръци и пари, демонстрацията на добро материално състояние и социално положение. Анализират се различни форми на дарова размяна, както във връзка с техните прототипи в традицията, така и с тогавашните тенденции към обредотворчество. Теренните етнографски материали илюстрират "вътрешните" гледни точки към посочените проблеми, а чрез анализа на "интерпретациите от първа ръка" е направен опит да се открият мотивите, които ги обуславят.

Ключови думи: селска сватба, дарове, престиж, контролиране, традиции, промени.

Даряването е съществен и устойчив елемент от обредната система на традиционната българска сватба. В по-ново време и особено през периода на социализма, когато в структурата на сватбения обред настъпват разнообразни промени, дарообменът постепенно загубва част от основните си функционални характеристики и придобива множество нови черти¹. Голяма част от тях стават обект на оживени дискусии и спорове сред тогавашния обществен и научен елит и срещат пълен отпор в лицето на повечето местни културни дейци и организации (Годоров 1984: 19-21; Иванова 2000: 7). Краят на 70-те и 80-те години на XX век са време на активни опити от страна на държавните и културни институции за "усъвършенстване на социалистическата празнично-обредна система в НР България" (Тахиров 1984: 58) със средствата на вмешателството и контрола в духовния живот на селото

¹ За промените, които настъпват в сватбения дарообмен и от по-рано – края на XIX в. – с напредване на процеса на модернизация в селска среда вж. Христов 1999.

и града². Разточителните сватбени дарове се оказват костелив орех за много от стратегите на новия тип унифицирани семейни тържества. Това дава възможност да бъдат регистрирани интересни явления, особено в селска среда, където дълго време даровете се движат на границата между изли-шъка и контрола.

За написването на статията са използвани собствени теренни записи от района на Радневско и материали от Архива на Етнографския институт при БАН. Направен е опит да се открие гледната точка на самите респонденти към интерпретираните проблеми във връзка с техните проявления и в наши дни. "Ана-лизът от първа ръка" (по Гийрц 1990: 540) позволява изследваните факти да се свържат с редица елементи от културата на информаторите в миналото и сега.

Както в традицията, така и през посочения период, даровата размяна продължава да изпълнява важна посредническа роля в първоначалното установяване и поддържане на контактите между сродяващите се родове. Успоредно с това тя се ограничава до реализация най-вече в полето на социалните взаимоотношения и само формата и вида на някои от подаръците напомнят за дълбоката митологична символика, която са имали в миналото.

От друга страна, в противовес на засилващите се тенденции за отпадане на много други компоненти от сватбения цикъл в хода на естествения процес на развитие на обредите, обменът на дарове бележи изключителен растеж, граничещ с разкоша и разточителството. Неговите функции се свеждат едва ли не до реално икономическо подпомагане на младоженците в бъдещия им семеен живот. Не по-малко е значението, което се отдава на разменените подаръци като своеобразно мерило за висок социален статус и престиж в обществото. Определящи се оказват количеството и размерът на полученото като дар, представено в повечето случаи под формата на пари. *"Само пари, никакви подаръци. Тогава тъй беши – пари. Някои нещо, ама то сервиси нямаше тъй както сега, тиган, тенджара някоя, ама много рядко"*³. Като резултат от това се появява цяла поредица от ритуализирани действия, белязани от доминиращата символика на паричния знак. Част от тях се оказват функциониращи на базата на прототипи от

² Конкретни примери за учредяване на комисии по селата във връзка с въвеждането на новите социалистически ритуали вж. у Ройдева АЕИМ № 886-II: 57-59; № 883-II: 43; Петров 2000. Вж. и статията на Р. Иванова в настоящия сборник.

³ Личен архив, Инф. Ел. Г. Георгиева, род. 1954 г., с. Ковачево, Радневско.

обредната схема на традиционната сватба, а останалите – "изобретени" (по Hobsbawm 1983: 1-14) в конкретни ситуации под влияние на силно изявен стремеж за показност. В тази насока могат да бъдат изброени доста примери – като се започне от обилното кичене на пари по роклята на булката, без да се пропускат няколкото обиколки за наздравица с гостите, чийто поздравителен замисъл най-често *"избива в едно изнудване на хората"*⁴ и се стигне до задължителното преброяване на получената сума в края на самата сватба – *"Май още на годеща викаха да преброим парите – за здраве. За сватбата вече задължително, бях кателясала, ама..."*⁵. Ритуалният смисъл, влаган в някои от тези действия, се подчертава и от следните детайли: още преди сватбеното тържество, вкъщи, кумата трябва да наниже парите на достатъчно дълъг конец или кордела, за да може да обгърне булката. Задължително е той да бъде червен, за да предпазва от уроки. В общи линии обаче парите присъстват като реална икономическа стойност, което ясно се демонстрира от значението, което се придава на вида и количеството им в различни моменти от сватбата. *"Имаше и жени шитарки, които събират парите с една игла там, от който води хорото и играят пред него. На един червен конец, на една голяма игла вързан конеца. Аз хич ницях, ама. И тоо кунец, който води булчинското хоро, секи трябва да плати и навиват парите. И нимой да дадеш стотинки, щото...Тя върви пред него и зависи дали ши иска да води друг път, пак дава. Който даде - той съ улавя да води. И някой път, нали, кума, ся, що ши мъ изместват, най-много кума трябва да води и той отива пак дава пари и пак почва да води"*⁶. Според теренни записи от Габровско, от 70-те години на XX в. са широко разпространени няколко интересни действия с парите. На трапезата на няколко пъти се събира "кръст", т. е. пари за младоженците или някои от сватбарите. Заедно с раздадените подаръци те се складират пред масата на кумовете, като в края на сватбеното тържество се устройва претърсване на кума, за да се открият скритите от него пари. Той бива качван нависоко (най-често върху масата) и поетапно разсъблечен пред очите на всички (Ройдева АЕИМ № 885-II: 61-62; № 888-II: 43). Заедно с това са регистрирани съвсем нови и непознати за традицията практики, каквато е раздаването на гerdани, отново срещу паричен откуп. Те се изработват спе-

⁴ Пак там.

⁵ Пак там.

⁶ Пак там

циално от жени с помощта на боядисани бобени зърна, чушки, диви цветя и др. и се раздават тържествено по време на угощението, но само на мъже. При закачането на гердана една от жените тупа с решето мъжа преди той да пусне парите в тава. Събраните средства остават за сватбарките, изработили украшенията, за да им послужат за бъдещо увеселение (Ройдева АЕИМ № 888-II: 44).

След посочените примери няма как да не се съгласим с тезата на А. Монжаре, че в сравнение с дара, който съхранява паметта за стойността на връзката, парите пазят спомен единствено за стойността на обмена (Monjaret 1998: 502). Макар функциониращи и под формата на дар (както в много други случаи в българската традиция⁷), на селските сватби от изследвания период паричните знаци присъстват най-вече като материя, количество и визия. Според френската етнологка, без да бъдат преобразувани по някакъв начин, в реалния си физически вид, "парите губят своя статут на дар" (Monjaret 1998: 502). Българската действителност от онова време изобилства от подобни факти, а някои от тях са дори писмено документирани – на много от сватбените покани стои съобщението: *"Даровете в пари"*. Тази метаморфоза е показателна и за това колко безпроблемно емблемата на стоко-вата икономика – парите – могат да "играят" по правилата на символната икономика, макар и проявявайки в повечето случаи своя "пресмятащ дух" (по Бурдийо 1997: 157-166). Монетарното общество не изключва изцяло логиката на дара, чиято утвърдена зона на проявление са вътрешносемейните и родствените отношения. Като един от основните регулатори на социалните връзки, дори в условията на пазарна среда, парите по думите на М. Годелие, могат да зависят от "същия манталитет, какъвто е имало по отношение на скъпоценните предмети, създаващи сами по себе си авторитет и изобилие" (Годелие 2001: 152).

Неслучайно във "времената на еснафските прояви на материално благополучие" (Дживри 1984: 50) парите рядко стават обект на контрол, а по-точно чрез кратковременното им отстраняване в определени моменти, той целенасочено и умело се избягва: *"В съвета вече по мое време казваха да свалим парите, в кметството да няма пари. И после пак..."*.

Друга съществена особеност на сватбеното даряване през разглеждания период, която не убягва от погледа на неговите критици,

⁷ Вж. Колев 1994 и цитираната там литература; За употребата на парите като дар и изобщо за ритуалните им функции в традиционната култура вж. Богданов 1995.

е закупуването на фабрично произведени дарове и липсата на участие при приготвянето им от страна на булката и нейните родители (Тодоров 1984: 20). Повечето етнографски записи за българските селски сватби от средата на 70-год. на XX век позволяват да се приеме тази оценка, но с известни уточнения. Важно е да се открият няколко закономерности. Градът постепенно се превръща в онези естествена среда, откъдето започват да се набавят даровете-стоки, които се възприемат като по-пристижни, не само защото са по-скъпи. Трябва да се има предвид и ценността, която представлява "купеният продукт" в аграрната по тип култура на българското село от онова време. Интерес буди фактът, че при избора и покупката на по-големите дарове бъдещата булка не участва, а оставя това в ръцете на своите родители: *"Ами те започват бабите да купуват вече ся, да ходят, да избират. В градовете – с вуйчо Динко, всяко Вълчо. Тогава в Сливен, в Нова Загора. Те си избират, ама се съм им заръчвала по-хубави работи да избират"*⁸. Купените дарове все пак не изместват изцяло традиционната практика за изработване на част от моминия чеиз на ръка: *"... ами шиях карета, карета..., възглавници. От вънната страна шито, дето ша са дава. От лицевата страна на възглавниците шиях. Но повечето карета"*. Съвсем не е случаен фактът обаче, че именно те са "запазена марка" за кумовете и по-важните гости: *"пък съ продаваха тогава по моето времи тее битовити възглавници. На куматъ купуваха такива се"*.

В селска среда безпроблемно функционират във вид на дарове разнообразни по произход културни форми, поради простата причина, че тук съжителстват еднакво добре няколко вкуса, които трябва да бъдат задоволени. На годеща и сватбата на Е. Г. от с. Ковачево, Радневско е имало три типа престилки – стари ("модени"), по-нови – басмени, но шити на ръка и накрая купени:

"Свекървата беши занесла там цял сандък, със сандъка у ресторанта, пристялки и хавлии. Щото старата кума, баа Маркуйца и дядо Марку. Тя им дава модени пристялки на тях, не модерни, не басмени. На другити басмени, тъй със ивички, да кажем, продаваха съ такива. Ама на тях от старити престилки им дава, тя имаши напраини...

*Готовите бяха по-малки, не ги харесват. А пък тее ся, чи по-дълги ги направят, чи хасал да върши работа въщи, а пък готовите бяха за по-младите, те ей тъй късички, мънинки"*⁹.

⁸ Пак там.

⁹ Пак там.

Селекцията продължава и по-нататък, тъй като кръгът на даряваните е увеличен максимално и включва всички сватбари без изключение – от най-възрастния до най-малкия. Широко е застъпена практиката да се приготвят специални дарове и за деца – малки престилки за момичета и носни кърпички за момчета. При самото връчване на подаръците става и последното им сортиране, този път по линия на роднинството – избор, в който отново пряко не участва самата булка: *"...Чи сетня пристилките, чи майка ги накачила тука на ръката си, чи ги избира, ей тъй премята ги. На някоя, ако е по-млада да е по-светла пристелката, на друга, която е по-външина, по мой тъй – дете не съ хубави ръбовете ли, нещо...Ама ся някоя като стигним, по-важна ли, по-такоо, чи ги премята, чи ги премята и аз чакам там... Виж как ни сме съ обиждали от това, чи ши ми избират пристелката. А пък и аз кът съм ходела и чакам ся и държа парити и ...кат мъ наметният със пристялката и тогава давам на булката парити..."*¹⁰.

В посочените примери много ясно прозира стремежът всичко да се върши от името на двамата младоженци, но де факто за сметка на техните родители, върху които пада отговорността по вдигането на "тежка сватба". Това се осмисля като задължително условие в процеса на социалното утвърждаване на личността, реализирано на принципа "да не съм по-долен от другите", макар понякога с цената на дългогодишни спестявания (Симеонова 1979). Дарообменът цели демонстративност и себеизява. Той често излиза извън рамките на традиционния обмен на блага в семейния и родствения кръг и се включва в циркулацията на услуги и задължения в обществената сфера. Доста успешно се вписва във веригата от клиентелистки трансакции, които по думите на М. Беновска-Събкова "имат широко приложение в логистиката на всекидневния живот" (Беновска-Събкова 2001а: 222). Като сигурен белег за подобни тенденции може да се посочи постепенното разхлабване на връзките на символно родство с кумовете по наследство и напълно прозрачните мотиви за избора на новата обредна двойка главно от средите на "отговорните лица" (Караджов 1983: 55; по-подробно вж. Иванова 2001).

Неслучайно една от най-често срещаните препоръки, които се дават в примерните сценарии за сватби относно подаръците и моментите на даряване гласи следното: "То (даряването) да стане вечерта преди сватбата в момковия дом. Тук, в присъствието на

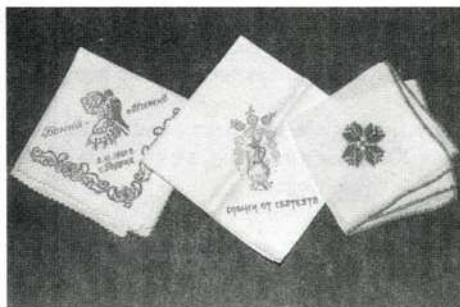
¹⁰ Пак там.

кумовете и най-тесен роднински кръг (родители, братя, сестри), се устройва скромна, интимна вечеря, по време на която се поднасят даровете и съответно подаръците". Изрично се подчертава, че "в никакъв случай не трябва да се обявява специално и публично видът и размера на поднесените подаръци" (Тодоров, Василева 1984: 91). Всички тези напътствия са провокирани от доста разпространената в тогавашното българско село практика (регистрация и в градска среда) даровете да бъдат съобщавани на всеослушание с помощта на специални "викачи". Тя има свой прототип в традицията – обредния комплекс "сечене на дар", извършван най-вече при посрещането на младоженците в дома на момковите родители (вж. Иванова 1984: 117; Nikolova – ръкопис; Георгиев 2000: 244-247). През изследвания период тези действия донякъде съхраняват своите структурни и функционални характеристики съобразно логиката на обряда, но в същото време се разпростират върху всички възможни моменти от сватбеното тържество, в които става поднасяне на подаръци (вж. Митков 1979: 43-44). Мировгледните основания за тяхното локализиране на гранични в митологичен план пространства – къщния праг, вратата и др., постепенно отпадат, а успоредно с това влизат в сила правилата на целенасочена показност, продиктувана от стремеж за постигане на социален престиж. Някои изследователи са склонни да отнесат тези явления към системите на "тотални престации" (по Мос 2001: 91-96) и дори откриват в тях елементи на потлач (Creed 1998: 203-204¹¹; вж. и Антонијевић 2000: 260-264). Така или иначе, даровата надпревара се превръща в централно събитие на сватбената трапеза, което ясно сочат направените записи: *"И най-напред дарявам кума и съобщават на уредбата, на микрофона: "Дари съ кумата": какво ѝ давам, сетня на кума, карето вече съ разтваря и той казва: "В този момент започва да съ дари кума, внимавайти – нали – ето булката сий наготвила чеиз много, дава еди какво си", изброява ги, каквото види там водеция. Плат за кустюм, чи преувеличава и от него си слага. И аз едно по едно го слагам и на нея и на него на рамото. И оня пак казва: "И кума дава еди колко си пари... Съ то човека можси да не даде толкова пари, ама...той преувеличава. И пита кума и кума казва: "Ко даваши, куме?" " – пита, "Кума, ти ко даваши?". Кумове и бубалъци и майката и бащата питат на микрофона да кажат. И кума вързва ей тука парите"*¹².

¹¹ Цитирано по Беновска-Събкова 2001б : 21

¹² Личен архив, инф. Ел. Г. Георгиева, с. Ковачево.





Всичко трябва да бъде чуто, видяно и оценено. Засилва се и се абсолютизира единият от елементите на двойното отношение, което установява дарът между даващия и получаващия¹³ – задължението. Другата страна на тази връзка – подялбата, е само необходимата крачка към изпадане в зависимост и нов импулс за себедоказване чрез даване. *"Ризи, гащи на сичкити зехми. Трябоо и не трябоо давахми. По две ризи давахми. Кръсницата - мъри...многу ни дадахти, ний малку дадахми, беши викала. Пък сетня на дицата жа дадем. То слъ многу дадахми..."*¹⁴. Какво е значението, което придобиват тези факти през разглеждания период, показва интересната информация за специализираната роля на "викачите" на дарове. Тяхната длъжност е толкова престижна, че може да бъде заемана само от неколцина членове на селската общност, доказали се като най-добри. *"...Определена длъжност, ми кък! И повечето Ж. Н., той заместваши П. Б., най-напред П. Б. ги водещи. Даже си спомням по едно време, че нещо конфликт имаше между тях...да, кой да води..."*¹⁵.

Описаните явления стимулират представителния характер на семейните връзки, поддържан чрез перманентната верига от задължения по "отглеждането и изучаването на децата, материалното им осигуряване, организиране на възможно най-пищни сватбени тържества, помощ за отглеждане на внуците" (Симеонова 1979:11). Освен в контекста на социалистическата семейна обредност, те могат да бъдат разгледани и като част от инструментариума на една култура, в която всичко е сведено до дар и дълг (Дичев 1999: 66), без обаче да се пренебрегват прототипните им форми в традицията. Още повече, че съвременните изследвания убедително доказват тяхното безпроблемно съвместяване в практиката на всекидневния живот от този период (Петров 2000: 81).

Литература

Антонијевић 2000: Антонијевић, Др. "Сватовац" и гламурозна венчања – свадбени феномени у Североисточној Србији. – В: Живненијат цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция 12-16 юни. С., 251-265.

АЕИМ: Архив на Етнографски институт с музей при БАН.

Беновска-Събкова 2001а: Беновска-Събкова, М. Политически преход и всекидневна култура. София.

¹³ За това вж. Godelier 1996; Деянова 1998: 181.

¹⁴ Личен архив, инф. Ст. И. Дикова, 1934, с. Ковачево, Радневно.

¹⁵ Личен архив, инф. Ел. Г. Георгиева, с. Ковачево.

- Беновска-Събкова 2001б: Беновска-Събкова, М. Статусни роли, власт и ценности в семейството. – БЕ, № 2, 7-26.
- Богданов 1995: Богданов, К. А. Деньги в фольклоре. Санкт Петербург.
- Бурдийо 1997: Бурдийо, П. Практическият разум. Върху теорията на дейността. София.
- Георгиев 2000: Георгиев, Г. Музикантът, булката и сватбеният дар. – В: Жизненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция 12-16 юни. С., 240-251.
- Гийрц 1990: Гийрц, К. Интерпретация на културите. – В: Идеи в културологията, т. 1, София.
- Годелие 2001: Годелие, М. Тяло, родство, власт. От философията към социалната антропология. София.
- Godelier 1996: Godelier, M. L'enigme du don, Paris, Fayard.
- Деянова 1998: Деянова, Л. Двете енигми на дара. – БФ, 1998, № 1-2, 180-183.
- Дичев 1999: Дичев, И. Дарът в епохата на неговата техническа възпроизводимост. София.
- Дживри 1984: Дживри, М. Някои основни аспекти от дейността на Окръжната комисия по социалистическите празници и обреди. – В: Актуални проблеми на съвременната българска народна сватба. С., 47-52.
- Иванова 1984: Иванова, Р. Българската фолклорна сватба. София.
- Иванова 2000: Иванова, Р. Обредите от жизнения цикъл – традиция и съвременност. – В: Жизненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция 12-16 юни 2000. С., 5-11.
- Иванова 2001: Иванова, Р. Кумството като символично родство в наши дни. – БЕ, № 2, 66-79.
- Караджов 1983: Караджов, Ст. Някои проблеми на съвременните сватби в Благоевградски окръг и усилията на Окръжния обреден дом за тяхното решаване. – В: Актуални проблеми на съвременната българска народна сватба. С., 52-56
- Колев 1994: Колев, Н. Монетите и българската народна култура. – В: Нумизматика. Нови изследвания. Доклад от Националната конференция по нумизматика, проведена във В. Търново на 19. 11. 1994. В. Търново, 51-53
- Митков 1979: Митков, Г. Съвременната сватба във Великотърновско. – БЕ, № 2, 39-45.
- Monjaret 1998: Monjaret, A. L'argent des cadeaux. – Ethnologie française, XXVIII, №4, Les cadeaux: à quel prix?, p. 493-505.
- Мос 2001: Мос, М. Дарът. Форма и основание на обмена в архаичните общества. София.
- Nikolova – ръкопис: Nikolova, V. Frau als Symbol im Hochzeitsritual: die Aussteuer der Braut im bulgarischen Brauchtum. – доклад от конференцията "Джендър – език – комуникация – култура", 28. 04-01. 05. 2001 г., Йена, Германия.
- Петров 2000: Петров, П. Между християнство и социализъм – синкретични тенденции в ритуалната култура. – БФ, № 3, 72-83.

- Симеонова 1979: Симеонова, Г. За структурно-функционалните особености на съвременното селско семейство (по материали от Русенско). – БЕ, № 1, 5-11.
- Тахиров 1984: Тахиров, Ш. Слово. – В: Актуални проблеми на съвременната българска народ на сватба. С., 56-61.
- Тодоров 1984: Тодоров, Д. Състояние и актуални проблеми на съвременната сватба – основен доклад. – В: Актуални проблеми на съвременната българска народна сватба. С., 11-25.
- Тодоров, Василева 1984: Тодоров, Д., М. Василева. Сценарий за съвременна градска сватба в Силистренско. – В: Актуални проблеми на съвременната българска народна сватба. С., 70-94.
- Hobsbawm 1983: Hobsbawm, E. Introduction: Inventing Traditions. – In: The Invention of Tradition, Cambridge, 1-14.
- Христов 1999: Христов, П. "Дуркината нива" и сватбеният дарообмен. – БЕ, № 3-4, 56-77.
- Creed 1998: Creed, G. W. Domesticating Revolution. Pennsylvania.

Галин ГЕОРГИЕВ

СВАДБЕНИ ДАРОВИ У БУГАРСКОМ СОЦИЈАЛИСТИЧКОМ СЕЛУ – ИЗМЕЃУ РАСИПНИШТВА И КОНТРОЛЕ

Рад је посвећен широко дискутованој теми у јавности бугарског социјалистичког друштва последње декаде XX века – раскошне свадбе, разбацивање поклонима и новцем, демонстрација материјалног благостања и социјалног положаја. Анализирају се различити облици размене поклона, како у вези са њиховим традиционалним прототипима, тако и некадашњим тенденцијама формирања обреда. Етнографски материјали сакупљен на терену илуструје "унутрашње" тачке гледишта на наведене проблеме, а кроз анализу "интерпретација из прве руке" учињен је покушај да се открију мотиви који их условљавају.

Gallin GEORGIEV

WEDDING GIFTS IN BULGARIAN SOCIALIST VILLAGE – BETWEEN WASTEFULNESS AND CONTROL

The paper deals with the broadly discussed topic in Bulgarian socialist society public in the 20th century's last decade: the splendour wedding, the money and the gift squandering, the demonstration of the material wealth and of the social status. Various forms of the gift exchange are analysed, considering their traditional prototypes and the former tendencies of constructing the rituals. Filedwork ethnographic data suggest "inner" points of view on these phenomena. The attempt of investigating the motives beyond them is made through analysing "the interpretations from the first hand".

ГРАДСКАТА СВАТБА – ПРОБЛЕМИ НА РАЗВИТИЕТО И СЪСТОЯНИЕТО Ё ДНЕС

Предмет на изследване в доклада са развойните тенденции и принципните различия на градската сватба от традиционната, която е в основата си селска. Проследява се влиянието на градската култура върху традиционната сватба от 19. век насам. Особено внимание е посветено на състоянието на сватбата през социализма, когато естественият ѝ развой се съпътства от регулиране и контрол от страна на политическия и културния елит. Анализира се съвременното състояние на сватбите от началото на политическите промени от 1990. година насам и се отбелязва намесата на институциите в организирането им.

Ключови думи: градска сватба, традиционна сватба, развой, съвременно състояние, църковен брак, граждански брак.

Градската сватба като съставна част на бързо развиващата се култура на града от 19 век насам е един от недостатъчно проучените проблеми в българската етнология. Оскъдни са и етнографските материали в тази област. Затова тук ще се опитам да проследя в най-общи линии развойните тенденции, както и опорните точки на нейното съществуване в наши дни. Разбира се, давам си сметка, че развитието е неравномерно в различните области на страната и промените понякога се влияят силно от локалните специфики. Интеграционните процеси в съвременната информационна среда обаче са неизбежни и те са определящи по отношение на регионалното разнообразие.

В зората на своето съществуване градската сватба възприема изцяло традицията като система. В условията на града обаче нейната етнокултурна основа става особено пропусклива за такива компоненти на градската култура, които я отличават от селото. Те са по-видими в областта на материалната култура – градското

облекло, фабрично изработените сватбени аксесоари и пр. Не са редки случаите когато в нея навлизат и цели обредни структури, свързани с градския начин на живот. Описанията на градски сватби от 19 век например свидетелстват за наличието на някои моменти от градския бит в сватбата, които или съществуват успоредно с традиционните, или изцяло изместват старите като техен аналог. Такъв е случаят с обредното къпане на момата в градската баня в Пазарджик например, черпенето с кафе и сладки и др., които описва В. Чолаков (Чолаков 1872: 13). Очевидно този нов обред идва на мястото на традиционното миене на главата на невестата у дома, което се предхожда от обредно наливане на водата, затоплянето ѝ на огъня, пускането на пари, цветя, жито и т. н. (Иванова 1984: 79-81). Нововъведените обреди или елементи заемат свое самостоятелно място в сватбата, развиват се и се видоизменят, а при определени икономически или социокултурни условия могат и да изчезнат.

Друг момент, който отличава съществено традиционната от градската сватба, е отношението към църквата. Християнската венчавка по принцип е задължителна и за едната, и за другата сватба, но в традиционната тя невинаги става в църквата. Когато в селището няма църква, както често се случва в по-малките села, тя може да се извърши в моминия дом или у младоженеца, при положение, че момата е взета предварително. По някои села в края на миналия век дори са смятали венчаването в църква за грях (СбНУ V: 44), или на него са гледали с недобро око (СбНУ IX: 49). Освен това редица материали говорят, че църковният ритуал не може да бъде осъществен, без да бъде съобразен с нормите и вярванията на народа. Той се прониква от елементи на народната обредност и поради това търпи отклонения от православния канон, като се приспособява към нормите на традицията. Казаното важи с особена сила за венчавката при домашни условия, което в една или друга степен приобщава църквата към смисловото единство на народната сватба. Така църквата дълго време не успява да отнеме институционализиращите функции на традицията.

Църквата в града категорично отнема на традиционната сватба функцията ѝ да санкционира брака. Тя заема централна позиция и има водещо значение за градската сватба. Църквата става единствено признат от държавата и обществото организатор и творец на новото семейство, при което цялата същинска сватба се превръща в обредно-емоционален пълнеж на бракосъчетанието. При тези обстоятелства лесно се забравя смисълът на задължително изпълняваните обреди и обредни комплекси и се създават

условия за избирателност по отношение на всички обредни компоненти: лица, предмети, действия, време и пространство. Предпочитани стават онези моменти от обряда, които са натоварени с най-богата и най-прозрачна символика – за здраве, за щастие, за плодородие, за много деца. Това е, така да се каже, единствената посока в развитието на сватбата, която не противоречи на положението в селата и малките градове покрай задължително спазваните църковни канони да се запази и богатата традиционна обредност и да се изпълнява, макар и не в системен вид, до средата на 20 век. А в градовете да се подходи по-избирателно и по-редуциращо до онези обреди и символи, които имат нивелиращо, уеднаквяващо значение за градската културна среда, без те да имат задължителен характер за всички изпълнители.

Смяната на политическото и държавно-икономическото устройство в България след Втората световна война направи поврат в естествения развой на културата, в това число и на сватбата в нейния традиционен и градски вариант. Новата политика на Комunistическата партия наложи отделянето на църквата от държавата и провъзгласи атеизма за единствено правилен мироглед. Мястото на църковния брак се зае от официалния граждански брак, сключван в селските и градските съвети, или в създадените по-късно към тях обредни домове. Към края на 70-те и 80-те години вече се прави следната равностетка: "Макар и да не са решени докрай всички проблеми по прилагането на единен и с високи художествено-естетически качества граждански обред, все пак се постига най-главното – той се наложи трайно като неотменна част от семейния празник... С въвеждането му бе преодоляна и изместена вековната църковноканоническа санкция на брака, която даваше своя нравствен отпечатък и мирогледно въздействие върху целия празнично-обреден комплекс на сватбата" (Тодоров 1985: 3). Точно в този период се получи и тотален отлив от празничността – и селска, и градска. Силно влияние върху това оказаха най-вече урбанизационните процеси, свързани с кооперирането на селското стопанство и масовата миграция на селското население към градските центрове. Въпреки това се забелязва по-голямата жизненост на празниците по селата и силното им редуциране в градски условия. Сватбата в градовете се сведе едва ли не до подписите в съвета и обяда в ресторанта за участниците в подписването. Заговори се за т. нар. безритуално оформяне на брака или за безобредно сватбено тържество (Ройдева 1978: 33, 36). Разшири се или изцяло се подмени и състава на участниците в сватбите. Семейството, родът, роднините като главни обредни

лица отстъпиха мястото си на колегите от работното място, на състудентите, приятелите... Според социалния състав на сватбарите сватбите започнаха да се наричат заводски, кооперативни, селски, градски, студентски, докато най-после се стигна до обобщаващото название "комсомолска сватба" (Миткова 1984: 42).

Утвърждаването на един "сравнително унифициран социалистически граждански ритуал" се отчита като успех в тоталната подмяна на църквата. Положителното на този вид бракосъчетание се вижда в премахването на конфесионалния обреден компонент и неговата идеологическа и национално-консолидационна измеримост (Тодоров 1984: 13).

Така първите десетилетия след Втората световна война са периодът, когато пътищата на традиционната (преобладаващо селска) и градската сватба се сближават и дори сливат. Разликата, която се прави между сватбите, провеждани по селата и градовете, е по-скоро в количеството обреди и символи, които по инерция продължават да се съхраняват по-продължително време в селата. За този период Д. Тодоров пише: "Ако приемем, макар и доста условно, едно деление на градски и селски сватби, би трябвало да отчитаме, че по-унифицираният модел на градска сватба е възможно да се окаже по-перспективен и масов (Тодоров 1984: 6). Неслучайно в етнологката литература се говори по-често за съвременна сватба, без тя да се определя с оглед на нейната локализация в селото или града, или на нейния състав.

След периода на успешно въвеждане на официалния граждански брак вместо църковната венчавка и ликвидирането на традиционната обредност, в културно-управленческите среди се зароди идеята, че не е достатъчна намесата само в институционалното оформяне на брака. Създаде се специална организация и се приеха държавни документи, според които социалистическата държава трябваше да се намеси най-активно в установяването на тотален контрол върху цялостния обредно-празничен живот на населението (Основни насоки... 1978). Тук, разбира се, на първо място бяха семейните обреди, сред които водеща бе сватбата. Намериха се и "учени", които подхванаха тази идея и започнаха "научно" да аргументират необходимостта от такава намеса и начините, по които трябва да се контролира и регулира празничния живот на българите. Наред с положителния зов за приемственост и изпълване на огромното културно наследство, което бе едва ли не изцяло отричано доскоро, се поставиха и ред изисквания към него. Една от задачите на културните и научни дейци бе да осъществят приемственост между старото и новото. Позовавайки се на парти-

йните документи за "цялостната преоценка и ефективното използване на традиционната празнично-обредна система при утвърждаването на социалистическия начин на живот" (Основни насоки... 1978: 1-4), апологетите на тоталния контрол доразвиха и конкретизираха начините и формите, чрез които да се осъществява този контрол. Пред етнологията се постави задачата да определи степента на годност на празнично-обредната система да служи на новото време (Попов 1981: 6). Особено внимание бе обърнато на очистването на много от възпитателните и развлекателни обичаи, празници, обреди и игри от техните "паразитни религиозни елементи" (Хаджиниколов 1979: 220). Трябваше също така по новому да се осмислят, преработят и модифицират структурите или отделните елементи на съвременните празници и обреди (Попов 1981: 7). А това, както пише един от радетелите за такава култура, "... е своеобразен, сложен, многостранен творчески процес, който не може да се ръководи и управлява от всякакви хора, а само от такива, които имат определена подготовка и изявен творчески талант" (Попов 1981: 9). Така трябваше да се постави край на възможността "... в тази деликатна сфера от духовната култура на нашия народ да шетат всякакви хора, голяма част от които малко познават своеобразната идеологическа, художествена, социално-психологическа и педагогическа същност на традиционните празници и обреди" (Попов 1981: 7). Наред с предлагането на организационно-методически препоръки се стигна и до съставянето на конкретни сценарии за провеждането на съвременните сватби. Дори се заговори за еталонни сватби, които бяха популяризирани чрез листовки и специални рубрики по радиовълзите (Караджов 1984: 55).

Друг важен елемент от сватбата, взет под контрол, бе музикалното ѝ оформление. Участието на музикантите в сватбените празненства, както и методическите указания за музиката, която се препоръчва да се изпълнява, бяха регламентирани с нормативни документи (Митрополитски 1984: 33). В някои окръзи се стигна до картотекиране на сватбените оркестри и воденето им на отчет в обредния дом, чрез който единствено можеха да се правят заявки за тях и заплащането им. Окръжният съвет за култура имаше задължението не само да прослушва и прави подбор на съставите, но и да подготви основен задължителен репертоар за музикален съпровод на сватбата (Христова 1984: 39). Онова, което трябваше ревностно да бъде следено, бе да не се допускат музикални произведения, чужди на българската душевност. А за такива се считаха например гръцкият и сръбският фолк, защото тогава българският все още не съществуваше. Сериозни грижи за кул-

туртрегерите създаваха и маанетата, ключците и т. н. Препоръчително бе да се изпълняват песни със здрава нравствено-естетическа основа, като например народни песни, революционни песни и песни за родината (Митрополитски 1984: 34-35).

Тази стъпка в "овладяването" на сватбата, в създаването на "еднородна сватба, обусловена от еднотипния социално-класов състав на населението, от тенденцията за сближаване на селото с града, на работниците със селяните" (Тодоров 1984: 46), бе оценена като "нов, по-висок етап в празнично-обредната дейност, който поставя началото на всеобхватното решаване на проблемите..." (Тодоров 1985: 4).

Край на регулирането на сватбата сложиха размирните години на промяната, когато заедно с тоталитаризма в политиката си отиде и тоталният контрол над семейните празници. Колкото и абсурдно да изглежда, след 90-те години по инерция се съхрани тенденцията за институционализирането на цялата сватба. Очевидно институционалното начало се налага като начин за организиране и на старите, и на новите празници днес (Симеонова 2000: 72). По отношение на сватбата това начало показва стремеж към разширяване и задълбочаване, което, разбира се, не може да се обясни само с привикването към условията на регулиране и контрол. Налице е един цялостен процес на отмиране на традицията и бърза смяна на културната парадигма. А това от своя страна води до известно стъписване в културния живот и всяка институционална намеса се превръща в спасителен пояс за бъдещото развитие. Така проблемът за избираността в сватбата до голяма степен се превръща в проблем за избора на институцията, която да я организира.

Преди всичко без съществени промени се запазва церемонията по сключването на граждански брак в обредните домове. Условие, което поддържа тази инерция, е, че гражданският брак и днес е единствено признат от закона акт на бракосъчетанието. Без да поддържат борбата с църквата за надмощие, обредните домове съвместно продължават да създават приповдигнато-емоционална атмосфера при сключването на брака. С навлизането на страната в условията на пазарна икономика обаче се създават и частни фирми, които, в борбата си за място под слънцето, започват да мислят и за разширяване и обогатяване на този вид услуги. Агенция "Менделсон" в София например предлага сключване на брак под вода. Срещу заплащане от 500 лева тя осигурява водолазни костюми за младоженците, свидетелите, водните инструктори и длъжностното лице по гражданското състояние. Бракът по желание може да се сключи във водите на Черно море или на Панчаревското езеро край София. Агенцията предлага и брак във възду-

ха – в самолет, балон или с парашут, но засега все още нямало желаещи (В-к "Труд" 21 май 2001 г. Софиянец, с. 3).

Както се вижда от цитирания пример, в ръцете на институциите, и по-конкретно – на частната инициатива, е възможността да съхранят утвърдената през социализма традиция или да се намесят активно в преобразяването ѝ, като използват международния опит. В резултат на това, дори и в тази ограничена на пръв поглед от закона сфера, си пробива път глобализацията.

Друг момент от съзнателното търсене на институционалното начало в брака е връщането към църковната венчавка. От 90-те години насам се наблюдава невероятен бум на църковните бракове. Те обаче са възможни само при сключен вече граждански брак и в случай, че младоженците са кръстени в църква. Понякога това води до ситуацията младоженците да се кръщават и венчават в течение на един и същи месец или година. Свидетели сме и на други аномални ситуации: семейни двойки, консумиращи брака си от години или десетилетия (като Асен Агов и жена му например) да минават под венчило едва в наше време. Наскоро пресата обърна внимание на друг случай – с църковен брак е отпразнувала сребърната си сватба видната столична шапкарка Ирина Сердарева. Навръх Богородица (15 август) двамата със съпруга си Петър се венчали в храма "Св. Покров Богородичен" (В-к "24 часа", 20 август 2000: 6).

Дали днес църковната венчавка е акт на истинска вяра и религиозност, на зачитане на вековните традиции, на предпочитана тържественост и възвишена емоционалност, или на неразгадано тайнство, на надмогната забрана, на криза на духовните ценности или просто мода – това е въпрос, който все още не е намерил своето изчерпателно обяснение. Според мен обаче най-вероятният отговор е присъствието отчасти на всички изброени моменти с различна степен на субективност в отношението към тях.

Включването на църковната венчавка в сватбата днес във всички случаи допринася за извисяването на бракосъчетанието над обикновения законотворчески акт. Тя го превръща в духовно действие, което поема изцяло и санкциониращите функции на вече позабравената традиционна сватбена обредност. С други думи, църквата дава това, което не достига на обредния дом и на съвременната сватба като цяло. Така църковната венчавка в съчетание със сватбеното тържество осигуряват онова единение на духовното и материалното, на сакралното и профанното, което създава пълнотата на празника и го превръща в неповторимо изживяване.

Накрая, макар и ограничено, институционалното начало играе съществена роля и в организирането на самата сватба, и по-кон-

кретно – на сватбеното тържество. Защото и до ден днешен съвременната сватба запазва по същество двата най-важни структурообразуващи компонента на традиционната сватба.

Единият компонент, най-общо казано, е демонстрацията на прехода – вземането на булката от дома на родителите ѝ и отвеждането ѝ в ритуалната зала, след това – в църквата и след нея – до мястото на сватбеното тържество. Разгърнатият вариант на вземането на младоженката включва редица моменти, които до голяма степен съответстват на традиционните. Целият този етап от сватбата, подобно на традиционната, има за цел да отбележи преминаването, прехода, при който едното семейство се лишава от един свой член, а другото се сдобива с нов. Това се прави понякога дори и в случаите, когато младоженците вече са живели дълго време заедно преди официалното сключване на брака или когато още с встъпването си в брак те заживяват самостоятелно и независимо от едните или другите родители. Така освен израз на показност, преходът е и част от играта. Защото в съвременната сватба се наблюдава силно разрастване на развлекателно-игровото начало за сметка на санкциониращото. То се потвърждава особено добре и от момента на разиграването на покупко-продажбата на младоженката, чийто смисъл днес в никакъв случай не може да се съотнесе с традиционния. Всъщност институционализирането на санкциониращите функции на сватбата тласка развитието ѝ към забава и игра, към превръщането ѝ в емоционален фон на представянето на младоженците пред роднини и близки от двете страни и сближаването на двата рода.

Другият структурообразуващ компонент на сватбата – сватбеното тържество – е далеч по-зависим от институционалното начало в сравнение с първия. От него до голяма степен зависи и характерът на самата сватба без оглед на това, дали тя ще се проведе в село или град. Именно институционализацията на сватбеното тържество е най-сериозната предпоставка за заличаване на разликата между сватбите. По-скоро значение има самата институция, която поема организацията му.

През последните десетилетия у нас в ролята на организатори се изиявяват няколко институции. Преди всичко това са сватбарските оркестри. Освен че техният репертоар изпълнява организираща функция в реда на сватбеното тържество, един от оркестрантите или певците влиза в ролята на водещ. Той има за задача да обяви какво следва да се направи и да обясни накратко защо се прави. С други думи, от водещия зависи какви обреди и символи ще включи в забавата по време на сватбената трапеза и как ще ги включи.

Вариант на сватбарските оркестри е поканата към специално обучен за целта водещ сватбеното тържество. Този вариант се практикува обикновено когато не се кани сватбарски оркестър, а тържеството преминава под звуците на механично възпроизвеждана музика с уредба. Водещият в този случай предварително се запознава с младоженците и техните семейства и с оглед на техните вкусове и ситуацията пригажда своя репертоар към съответната обстановка.

Най-непретенциозен и често практикуван, дори и когато се кани сватбарски оркестър, е случаят, когато членове от състава на ресторанта влизат в ролята на водещи. Тогава всички обреди, добили лошата слава на "ресторантски", са съсредоточени изключително около посрещането на младоженците в началото. След това сватбеното тържество продължава като обикновена забава, зависеща изключително от музикалния фон.

И по време на сватбеното тържество, както и в процеса на прехода, се изпълняват редица обреди и се използват символи, които са аналогични на традиционните. Най-често практикуваният обред е посрещането на младоженците в ресторанта по бяло платно и захранването им с хляб и сол (мед) от свекървата или от двете майки. Освен че изпълнява ролята на тържествено начало, посрещането е изгубило същинския си обреден смисъл. Затова когато младоженците започнат да мажат с мед и масло вратите на ресторанта, обредът се превръща в кич. Губейки част от характеристиките си (напр. обредно време, пространство и пр.) обредите несъмнено променят и своите функции, подчиняват ги на общия смисъл на сватбеното тържество с неговата основна нагласа за здраве и веселба.

Наред с адаптацията на традиционни обреди, съвременната сватба използва и новосъчинени, измислени, които много наподобяват старите, но никога не са били част от традицията. Такъв е случаят с някои моменти от сватбата на Свилен и Мария от Шумен (състояла се на 30 юни 2001. г.), по време на която момче и момиче с игра на ръченица поднасят на кума и кумата съответно печено прасенце и торта. Друг пример от същата сватба е булчиното хоро, което продължава повече от час. То е право хоро, водено от булката с букет в ръка. Който иска да се хване до нея, оставя пари в букета. И тъй като истинският булчински букет не е бил пригоден за тази цел, Мария е избрала един от подарените ѝ, чиято опаковка имала формата на фуния¹.

¹ Информацията е на Анелия Георгиева Иванова, род. на 17 юни 1967 г. в гр. Бобов дол, образование висше, живуща в гр. Рила.





Освен адаптираните и новосъчинени обреди в стила на традицията, сватбата става притегателен център и за други обреди и символи, които имат място едва ли не във всички празници и техният смисъл гравитира към най-общите пожелания за здраве, щастие, бекет (украсяването с цвѳта, балончета и пр.). Не на последно място по значение е обрастването на съвременната сватба и с чужди обреди, като например хвърлянето на букета на булѳата след венчавката в ръцете на нейна неомѳжена приятелка с пожелание да я последва, съвместното рязане на триетажна торта и т. н.

Безспорно всичко казано по-горе говори за един процес на развитие на сватбата в наши дни, който я прави едновременно продължител на тежката българска сватба и представител на съвременната култура. Друг е въпросът дали днес имаме право да говорим за селска или градска сватба, освен ако не приемем, че за названието ѝ определящо е мястото на провеждането ѝ.

Литература

- Иванова 1984: Иванова, Р. Българската фолклорна сватба. София.
- Караджов 1984: Караджов, С. Някои проблеми на съвременните сватби в Благоевградски окръг и усилията на Окръжния обреден дом за тяхното решаване. В: Актуални проблеми на съвременната българска народна сватба. София, 52-55.
- Миткова 1984: Миткова, Е. Опитът на Окръжната комисия по социалистическите празници и обреди – Велико Търново – по организирането и провеждането на съвременните сватби. В: Актуални проблеми на съвременната българска народна сватба. София, 41-46.
- Митрополитски 1984: Митрополитски, Л. Музиката и сватбеното празненство. В: Актуални проблеми на съвременната българска народна сватба. София, 31-35.
- Основни насоки 1978: Основни насоки за развитие и усъвършенстване на празнично-обредната система в Народна република България. София.
- Попов 1981: Попов, А. Проблеми на приемствеността в съвременната празнично-обредна система. – Българска етнография, кн. 2, 3-13.
- Ройдева 1978: Ройдева, Я. За съвременната сватбена обредност (По материали от Габровски окръг). – Българска етнография, кн. 3-4, 23-41.
- Симеонова 2000: Симеонова, Г. Традиционните празници в състояние на промяна. София.
- Тодоров 1984: Тодоров, Д. Състояние и актуални проблеми на съвременната сватба. В: Актуални проблеми на съвременната българска народна сватба. София, 11-24.
- Тодоров 1985: Тодоров, Д. Състояние и проблеми на съвременната българска сватба. – Българска етнография, кн. 1, 3-14.

- Хаджиниколов 1979: Хаджиниколов, Д. Теоретико-методологически проблеми на етнографската наука. В. Търново.
- Христова 1984: Христова, Н. Постигания и проблеми в организацията и регулирането на съвременните сватбени тържества в Силистренски окръг. В: Актуални проблеми на съвременната българска народна сватба. София, 36-40.
- Чолаков 1872: Чолаков, В. Български народен сборник. Болград.

Радост *ИВАНОВА*

ГРАДСКА СВАДБА – PROBLEM RAYVITKA

Предмет истраживања у овом реферату биће свадбе у малом граду. Слично свим градским свадбама, и свадбе у малим градовима се формирају као комплекс традиционалних елемената, страних утицаја и појачаног присуства грађанских и црквених ритуала. За разлику од великих градова, у њима посебну пажњу заслужује присуство традиције, као и усвајање новог и страног. Посебан акценат биће стављен на то како криза и сиромашење становништва утичу данас на склапање брака и на изглед савремене свадбе.

Radost *IVANOVA*

CONTEMPORARY URBAN WEDDING

This paper deals with the weddings in smalltown. Those weddings are likely to urban weddings in general by being formed as the complexity of the traditional elements, foreign affections and amplifying presence of the secular rituals and the Orthodox ones. The presence of the tradition as well as the acceptance of the new and of the foreign elements are observable in these weddings unlike those in some larger cities. The way of how crisis and pauperisation affects the nowadays marrying and the image of the contemporary wedding is to be considered with the special accent.

ГОРАНСКА СВАДБА У ДЕВЕДЕСЕТИМ ГОДИНАМА ДВАДЕСЕТОГ ВЕКА

На основу личних теренских записа разматра се горанска свадба у савремено доба са гледишта неговања и очувања вишевековне обичајне традиције у сеоским заједницама шарпланинске жупе Гора. Позната је чињеница да су Горанци дуже од једног и по века настањени у градовима као "печалбари", а да се у своју родну Гору враћају сваке године о Ђурђевдану и у време свадбовања.

Кључне речи: шарпланинска жупа Гора, свадбени обичаји, печалба, Ђурђевдан.

Иако је тематика овога Скупа посвећена обичајима животног циклуса у градској средини, моје излагање чини се парадоксално. Позабавићу се обичајима о свадби у Гори, Шарпланинској жупи са седиштем општине у Драгашу, док су сва остала насеља села, нека смештена и на близу 2000 м надморске висине.¹

Гора је типичан печалбарски крај. Њени становници – Горани односно Горанци већ више од једног и по века радили су и раде као печалбари искључиво у градској средини. У турском периоду радили су по Истанбулу, Солуну и другим градовима Турског царства, такође у ослобођеној Србији XIX века по њеним варошима и паланкама, најзад, после 1921. године у Краљевини СХС односно Југославији, пре и после Другог светског рата по градовима и варошима све до деведесетих година XX века.²

¹ М. Лутовац, *Гора и Опље – антропогеографска испитивања*, САН СЕЗБ LXIX, Београд 1955.

² Карта радних миграција Горанаца објављена у: *Шарпланинске жупе Гора, Опље и Средска* (даље: *Шарпланинске жупе...*), Географски институт "Јован Цвијић" САНУ, Посебна издања 40/II, Београд 1995, в. нап. 6.

По занимањима и мајсторству били су познати као посласличари, ашчије, у турском периоду и пушкари. После Другог светског рата школовали су се и запошљавали по предузећима. Међутим, никада нису заувек одлазили из својих горанских села. У новије доба и када би се настанили ван Горе, враћали су јој се у различитим приликама, посебно у време колективних слава у селима када се обављају све свадбе као и сунећење мушке деце. У последњих неколико година не могу се вратити у своје домове јер су се у њих уселили уљези.³

Најстарији запис о горанској свадби из седамдесетих година XIX века оставио је руски конзул Иван Степанович Јастребов у својим "путничким белешкама" по Старој Србији.⁴ Особито су га импресионирали призори које је запазио у Гори: иако су по религији мухамеданци, Горанци су славили и неке хришћанске празнике, посебно Ђурђевдан. Тада је Јастребов и за Опоље, данас потпуно албанизовану Жупу, констатовао да су свадбене светковине и колективно обављање сунета Опољци везивали за одређени дан у години, односно дан неког хришћанског свеца. У Рестелици, насељу на крајњем југу Горе, Јастребов је посматрао славље колективног сеоског празника, свадби и сунећења, уз зурле и тупане, све у исто време праћено и момачким надметањима у снази, коњским тркама и борилачким вештинама пеливана на дан 23. августа (по старом календару). Те изузетне призоре Јастребов је назвао "рестеличким театром", далеко раније него што се у етнологији и фолклористици наметнуо проблем фолклорног театра. Јастребов је и у Броду посматрао свадбено славље и у тој прилици особито га је задивило "српско коло" жена и девојака, на широко отвореном простору, а назвао га је тако јер је, како тврди, исто такво коло посматрао и у српским селима Средачке и Сиринићке жупе. Јастребов није поближе описао горанску свадбу, али је указао на њено битно обележје: свадба је празник сеоске заједнице, јер се све свадбе обављају уједно у истом дану, као и колективно сунећење.

Око осам деценија после Јастребова, горанску свадбу теренски је снимила камером и тонски, етномузиколог Данкиња Бирте Треруп из Копенхагена у више наврата од 1959. до 1966. године.

³ *Горанци, Муслимани и Турци у Шарпланинским жупама Србије – проблеми садашњих услова живота и опстанка*, Зборник радова Географског института САНУ 50, Београд 2000.

⁴ И. С. Јастребов, *Стара Србија и Албанија*, Споменик: Филолошко историјске и философске науке, други разред, XLI, Београд 1904.

У студији *Народна музика Призренске Горе*⁵ она бележи да музика под којом подразумева свирле (зурле) и тупани прате непрекидно свадбене церемоније. Стари и млади шетају сеоским сокацима, жене и девојке играју кола, млађи мушкарци се надмећу у снази (тркање, скакање у даљ, рвање) што се дешава на широком простору изнад села.

Очигледно да је и у шездесетим – седамдесетим годинама XX века трајала традиционална горанска свадба каква је забележена код Јастребова. Рад Б. Треруп доноси нотне записе и текстове песама, а посебно је интересантно њено запажање да жене које песмом прате свадбени церемонијал, у ствари по устаљеном "калупу" (израз ауторке) састављају одговарајући текст према лично-стима, односно импровизују.

Опис свадбених обичаја Горанаца у чланку Зорице Дивац⁶ још једном потврђује да је горанска свадба била, до најновијег времена феномен дугог трајања. У приказу свадбених обичаја Горанаца дат је и осврт на традиционални начин склапања брака по вољи родитеља, такође у кратким цртама опис неких карактеристичних сегмената свадбе који сведоче колико се свадба у Гори и у савремено доба држи традиције и то у погледу ношње, музике, игре, гозбе, обредних предмета и значења сâмих обреда. Новина је то што су се млади изборили да у савремено доба сâми бирају брачног друга, а такође мења се и територијално шири опсег склапања брачних веза. Новина је и то што се свадбени обичаји и обреди, као и цео ток свадбе снима на видео траци, па смо били у прилици да пратимо ток читаве свадбе снимљене на тај начин. На једном од снимака уочила сам да је, као и некада, у исти дан свечаности око свадбе било и сунећења (у савремено доба сунет врши лекар који долази по позиву).

Народне песме Горанаца, објављене у делу Харуна Хасанија⁷ су незаобилазан извор за познавање свадбених обичаја, и то не само у одељку о обичајним песмама (свадбарским) већ и међу печалбарским, љубавним и породичним песмама. Основно обележје горанских народних песама је реалистички приказ важећих норми понашања у горанској заједници као целини, такође у породици печалбара и посебној улози жене – мајке, као и надања и очекивања девојака, да би се у неколиким песмама нашли и стихови

⁵ Birthe Traerup, Народна музика Призренске Горе, *Рад XIV конгреса Савеза фолклориста Југославије у Призрену 1967*, Београд 1974, 211-223.

⁶ Зорица Дивац, Свадбени обичаји Горанаца, у: *Шарпланинске жупе...*, 195-201.

⁷ Харун Хасани, *Горанске народне песме*, Приштина 1987.

који истичу важност да се удаја, односно женидба "обавља по адету". То значи: да се обавезно девојка удаје за момка из другог села; да девојка проклиње родитеље што су је дали за недрага; да жене печалбара саме подижу децу у току године и више дана и при том сумњају у верност својих мужева и сл.

Драгослав Антонијевић је у својој расправи о етничком идентитету Горанаца⁸, на основу изложених чињеница о њиховим обичајима и уопште неговању традиције, закључио: "Упркос савременим променама и процесима ... Горанци успевају да очувају своје етничко обележје и етнички идентитет, оличен, као што смо у овом раду показали, дубоком архаиком, аутентичним структурама и животворним функцијама. Познату социолошку тезу да савремени развој ... доводи до опште животне и културне хомогенизације друштва у простору, "*горански синдром*" на делу оповргава. Горанац непрекидно витализира ... етнички идентитет ... чврсто брани своје "етничке међе", како према непосредним суседима тако и према друштву у целини".⁹

После 1995. године Горанци су, као и неке друге етничке заједнице из покрајине Косово (Турци, Роми) постали расељена лица. Тим проблемима био је посвећен научни скуп у Српској академији наука и уметности уз учешће припадника горанске, турске и ромске заједнице са Косова. Међутим, све то је остало нерешено, надамо се не заувек.

Миљана РАДОВАНОВИЧ

ГОРАНСКАТА СВАТБА ПРЕЗ ДЕВЕТДЕСЕТЕ ГОДИНИ НА XX ВЕК

Основана на лични теренни записи, работата разглежда горанската сватба в съвременността от гледище на почитането и съхранението на вековната обичайна традиция в селските общности на Шарпланинската жупа (област) Гора. Известен е фактът, че горанците повече от век и половина са преселени в градовете като "печалбари" (гурбетчи), но всяка година се връщат в своята родна Гора за Гергьовден и по време на сватбените празненства.

⁸ Драгослав Антонијевић, *Етнички идентитет Горанаца*, у: *Шарпланинске жупе...*, 76-88.

⁹ Исто, 88.

Miljana *RADOVANOVIĆ*

GORANS WEDDING IN 20TH CENTURY 90'S

Contemporary Gorans wedding is discussed in the light of the attending and of the preserving of a several century old tradition in rural communities of župa (ancient district) Gora in the Šara Mountain, based on personal fieldwork notes. It is well-known that Gorans have been inhabiting in the cities as "pečalbars" (season labourers) for more than 150 years and that they have been returning to Gora every year for St. George's day and for the weddings.

ЦЪРКОВНИЯТ БРАК В БЪЛГАРИЯ СЛЕД 1989 г. – ТРАДИЦИЯ ИЛИ МОДА

На базата на теренен материал предимно от големите градове в работата се очертават най-важните мотивации за сключване или несключване на църковен брак от младите българи през първите десет години от т. нар. "демократичен период". Интерпретиран е основният проблем за връзката между нивото на религиозност – реално или въобразено – и избора за сключване на църковен брак. Обект на анализ е влиянието, което родителите оказват върху младите по отношение на избора на сватбена церемония, както и основните модели на отношение към венчавката, характерни за съвременното българско общество.

Ключови думи: венчавка, тайнство, престиж, мода, традиция.

Проблемът за православния църковен брак и отношението към него след демократичните промени в България поражда интереса на етнологите по няколко причини. От една страна той е пряко свързан с проблема за религиозността на съвременния българин, а от друга отразява отношението към брака като институция. Дълбокото му вписване в тези две по-широки и като цяло по-изследвани проблемни сфери предполага известното му подценяване от страна на съвременната ни наука. От друга страна отговорът на поставения в заглавието въпрос като че ли идва от само себе си и е известен на всеки – за "бум"-а на венчавките след 1989 г. се говори и пише отдавна и съществуването на мода в това отношение е извън всякакво съмнение. Въпреки това конкретната цел на това изложение е да хвърли допълнителна светлина по въпроса и на базата на теренен материал да очертае съвременната ситуация, както и да потърси и открие причините за нея.

Повишеният интерес към църковния брак след демократичните промени контрастира с цялостната световна и в частност бъл-

гарска тенденция за подценяване на брака като институция, свързана с наличието на голям брой безбрачни съжителства (Спасовска 1995). През 90-те години на миналия век религията се превръща в един от символите на промяната в българското общество, мислена като преход от тоталитаризъм към демокрация, от планова към пазарна икономика, от Балканите към Европа или с други думи, от периферията към центъра (Елчинова 1999: 6). След яростното ѝ отричане през комунистическия период, през 90-те години религията не само е реабилитирана, но и се насища с нови значения и смисли, обвива се с ореола на определена престижност и дори модност. Своеобразното "завръщане" на религията се осмисля и като завръщане към традицията, доколкото вярата е осмисляна най-вече като традиция от поколенията българи, родени и израстнали през тоталитарния период. Особено характерен в това отношение е отговорът на 45% от анкетираните през 1994 г. младежи, които посочват като първа предпоставка за наличието на религиозност факта, че "религията съхранява традициите и по този начин запазва нацията" (Религиозността... 1994: 11). Същевременно 88% заявяват, че посещават религиозни служби само на празници и при семейни ритуали. Две трети от тях обаче твърдят, че важните моменти от жизнения цикъл като кръщаване, сватба и смърт трябва да бъдат съпроводени с религиозен ритуал. Неслучайно приоритет имат тъкмо тези обреди на прехода, които и в Европа като цяло са все още ознаменувани от църковна церемония. Както Лилиан Войе сполучливо показва, в Западна Европа венчаването е резултат не толкова от наличието на вяра, колкото от вписването му в семейната традиция, която въплъщава ритуалът на прехода (Войе 1995: 11-12). Поради деформацията на християнската религиозна обредност по времето на социализма при българите тази семейна традиция в голяма степен е прекъсната, което предполага различна мотивация при нейното възраждане през 90-те години.

От особено значение е значителната разлика в практикуването по времето на социализма на двете основни за жизнения цикъл на човека църковни тайнства – кръщението и венчаването. И за двете е характерна т. нар. приватизация или доместикация на религиозната дейност – т. е. пренасянето ѝ в сферите на семейния и родствения кръг (Петров 1997: 113-114). В сравнение с кръщавките, които макар и не масово, все пак се провеждат тайно, броят на църковните бракове през периода рязко намалява. Много млади семейства сключват само граждански брак, но след това много от тях, особено в селата, държат да кръстят детето си, макар и тайно, защото все още е живо вярването, че кръщенето ще осигури живот и здраве за бебето. Лип-

сата на подобна връзка обезсмисля нуждата от таен църковен брак, което от друга страна се дължи и на характерното за времето високо ниво на атеизма (Кръстева-Благоева 1999: 139). Освен това възможността за тайно кръщаване е обективно по-голяма от тази за скрито венчаване в църква – най-малкото поради естествената по-голяма публичност на сватбата и съответно засилените възможности за контрол. Той варира по места според толерантността или престараването на местните партийни ръководители (Беновска-Събкова 2001: 273). Въпреки това според национално социологическо проучване, проведено в началото на 60-те години, 36% от сватбите след 1945 г. са съпроводени с венчавка (Oshavkov 1966 – цит. по Беновска-Събкова 2001: 273). Възможностите за таен или дори явен църковен обряд се определят от социалния, партийен и професионален статус на хората – докато доста обикновени хора, които нямат какво да губят, го практикуват относително свободно, за партийните членове той е на практика невъзможен (Петров 2000: 75-76). Според тогавашната българска наука смесеният гражданско-църковен ритуал е характерен най-вече за лица с начално и прогимназиално образование, които проявяват "известна безкритичност по отношение на традициите" (Ройдева 1978: 34-35). Макар и не масово, венчавки се извършват и в градовете, при това сред някои представители на т. нар. "буржоазни семейства", повечето от които са с висок образователен ценз. Примери в това отношение са "тайните" венчавки на столичани, извършвани в църквите на Бояна, Драгалевци и други периферни столични квартали. В тази връзка от особена важност е фактът, че "бумът" на венчавките след 1989 г. всъщност е резултат от една трайна тенденция на интерес към църковния брак, която датира от средата на 70-те години. Според социологическо проучване за религиозността на гражданите за периода 1967-1977 г. едва 5% от общосключените бракове са съпроводени с църковен ритуал; през 1975 г. той нараства на 12%, а през 1977 – 16% (Иванова 1979: 69). Макар и да не можем да разчитаме изцяло на тези цифри, тъй като характерът на времето едва ли предполага пълна откровеност при отговор на подобни въпроси, те все пак отразяват една тенденция, която заслужава внимание. Очевидно е, че тя не може да бъде обяснена само с религиозни мотиви и че мотивацията на хората от 70-те в голяма степен се припокрива с тази на младите от 90-те години. Те са привлечени от тържествеността на църковния ритуал; от романтичната връзка с традицията на предците, която той предлага поради простия факт, че не е променян като церемония от векове; от усещането за уникалност и неповторимост на празника, което той осигурява. Голяма част от хората,

както ще видим по-нататък, не разбират символиката на ритуала, което не им пречи да се поддават на усещането за "тайнство, приказност и фантастичност", което той излъчва (Иванова 1979: 69). Непознаването на същността на канона е стара характерна черта на религиозността на българите. Според пътеписите на чужди пътешественици от периода на османската власт, българите знаят само, че са християни, че "има само един Бог, който има син – Исус Христос – разпънат на кръста и възкръснал", а участието им в ритуалите се изразява само в прекръстване и казване на "Господи Помилуй" или "Амин" (Ковачева-Костадинова 1998: 55). Твърде често, запитани за някой светец, възрастните информатори отговарят "е па празник е" и започват разказ за календарния празник на светеца – какво и как се прави на него, а за самия светец-патрон споменават едва при второ запитване (Иванов 1992: 275). За разлика от високото християнство, където празнуването е второстепенна форма на почитане на Бога (след молитвата и тайнствата), народната култура поставя акцент именно върху празника като водеща категория, често подценявайки познанието за Бога или чествания светец. Тази тенденция се запазва под някаква форма в наши дни и е от особено значение и с оглед на настоящата тема. Както ще видим по-долу, именно желанието за един неповторим празник е основна мотивация на младите хора, които държат на венчавката в съвременна България.

И преди да преминем към анализ на събрания теренен материал, трябва да обърнем внимание върху още един факт – влиянието на родителите при избора на сватбен ритуал. Семейството е социална подсистема, където се формират и действат етнически типизирани традиции и обичаи (Спасовска 2000: 104), сред които закономерно се вписва и изборът на сватбен обряд. Церемонията осигурява прехода от "любовта-страст" към трайната любов, изисквана от семейството като социална инстанция. Според Войе родителите се явяват изразители на волята на обществото, което в крайна сметка задава промяната в статуса на младите (Войе 1995: 12). В този смисъл те без съмнение влияят върху избора. Според цитираните от Е. Иванова данни за 70-те години, процентът на родителите, имащи предпочитание към църковен брак, надхвърля този на младоженците едва със седем пункта – цифра, която според авторката е недостатъчна да обуслови решаващата роля при избора на ритуал (Иванова 1979: 70). Според нас, влиянието на родителите е по-скоро косвено отколкото пряко – дотолкова дотолкото те задават основните параметри на възпитанието на своето дете – съответно крайно атеистично, умерено атеистично с из-

вестна степен на религиозност или религиозно (с всичките възможни нива, които откриваме в това понятие). Родителите създават предпоставки за избора, но той остава отворен и за други възможни влияния – едно от които е "религиозния статус" на сватовете. Този извод е в сила както за тоталитарния период, така, макар и в по-малка степен, за съвременността. Кое от двете семейства ще се наложи при избора на сватбен ритуал е въпрос с отворен финал; вариантите в това отношение са многобройни. Регистрирани са случаи когато венчавка се извършва тайно в един промеждутък между гражданската церемония и ресторанта, когато младите тайнствено изчезват с родителите си и с представителите само на едната рода, която има някакво отношение към вярата. Например двойка младоженци, при която момчето произхожда от стар софийски род, а момичето – от голям провинциален град, се венчават през 1986 г. Родителите на булката отстъпват пред настояванията на мъжката страна за църковен ритуал, като го скриват от всички свои близки и гости, включително и от бабата на невестата, която не иска и да чуе за църква. Макар и не масови, възможните противоречия между двете семейства по отношение на ритуала напомнят противоборството за това чие име да поднови внучето. В този случай обаче (в сравнение с описаните по-горе разлики в практикуването на тайнствата кръщение и венчание) приликата е по-скоро типологична и няма количествени измерения.

И така, определена зависимост между цялостното отношение към религията на семейството и избора на сватбен ритуал може да бъде открита, но поради големия брой изключения тя не бива да се възприема аксиоматично. Тя е особено характерна за двете крайности, които се срещат в теренните записи – а именно млади хора, които категорично отричат вярата и не желаят да участват в никакви църковни ритуали и такива, които открито заявяват, че се венчават поради вярата си и желанието си да врекат един на друг пред Бога. Нормално е представителите на тези две крайни групи да са най-малобройни, но мотивацията им е от значение. Типичен пример за групата на т. нар. "крайни атеисти" е семейна двойка от София, сключила граждански брак през 1994 г. И мъжът и жената са интелигентни, висшисти, чиито родители са били партийни членове – хора, произхождащи от провинцията и заселили се столицата след 1944 г. И двамата не са кръстени (в рода на мъжа има няколко души, приели кръщение като деца) и обявяват, че нямат вярващи хора в родовете си. Не са кръстили и детето си, но заявяват, че не биха му попречили да стори това като порасне, ако само реши. И двамата отричат църковния брак, който според тях не е по-тържествен и "не

дава нищо повече. *Не знаеш защо обикаляш масата, защо папагалски трябва да повтаряш нещо, в което не влагаш смисъл...*"¹ Своеобразен компромисен или преходен вариант между двата типа отношение към венчавката е регистриран при семейство висшести от София със сходен на предишната двойка произход. След гражданското те отишли да си направят снимка с кумовете в централно столично фото, а след това влезли в катедралния храм "Св. Александър Невски" да запалят по една свещ. Влизането в църквата в този случай е опит да се компенсира липсата на венчавка, от която младите не били сигурни дали имат нужда.

Групата на силно вярващите е също толкова малобройна, колкото тази на атеистите. Според данни от социологическо проучване те съставляват около 7 % от населението – толкова се тези, които заявяват, че биха сключили само църковен брак, ако има такава законова възможност. Според същата извадка съответно желаещите гражданска и църковна церемония варират между 44 и 48 % (Спасовска 2000: 291-292). Вярващите възприемат венчавката като сериозен ритуал и като тайнство, при което единството на влюбените се освещава от мистичното присъствие на Св. Дух. За тях църковният брак е много по-важен от гражданския: *"Безсмислено е да ми се говорят празни приповдигнати приказки без съдържание"*². Очевидно е, че това изказване изразява огледален образ на отношението на крайните атеисти, за които църковният обред е лишен от смисъл и съдържание – т. е. стереотипите на възприемане на двете церемонии от групите на атеистите и вярващите са напълно противоположни. Най-често към втората група принадлежат хора, получили определена настройка към вярата още в ранна възраст (най-вече поради активността на възрастните баби и дядовци, които успяват да запазят в някаква степен традицията през тоталитарния период). Срещат се и такива, които сами са развили това отношение у себе си без прякото влияние на семейството или близките. Характерен пример в това отношение е 37-годишна респондентка от София, която не се е венчала с бившия си съпруг въпреки желанието си, тъй като той работел в ЦК на Комсомола и бил *"от семейство на заклетите комунисти, които вярват само в собствените си сили"*. Кръстила се е на 25 г. по свое желание, при това без присъствието на мъжа си и въпреки неговото нежелание. Според нея венчаването е много отговорно и смело решение и въпреки че винаги си е мечтала за църковен

¹ Инф. Ю. К., 31 годишна, запис от 23. 03. 2001 на Е. Кръстева-Благоева.

² Инф. С. С., 30-годишен, запис от 04. 04. 2001 на Е. Кръстева-Благоева.

брак, в някаква степен е била доволна, че мъжът ѝ не поискал, защото *"страшно си е това, то си е отговорност и вяност за цял живот, а ние сме земни хора, може утре някой друг да ми хареса и тогава ще трябва да се лиша от тази възможност защото съм дала клетва пред Бога"*³. Въпреки това тя би се венчала, но по думите ѝ едва ли ще се намери мъж, който да разбира нещата като нея, *"а ако не ги разбира така, ще стане пародия"*. Респондентката осъжда масовата мода на венчаване и ако зависи от нея, не би разрешила на всички желаещи да сключат църковен брак, а би въвела предварителен разговор с духовно лице, което да определи имат ли право младите да пристъпят към това тайнство или не.

Най-многобройна е групата на тези, които се венчават без да имат ясно изразено отношение към религията като цяло. Болшинството от тях се кръщават няколко дни преди церемонията, и то най-вече поради църковното изискване, според което върху некръстен човек не могат да се изпълняват седемте тайнства на вярата. За тях църковният ритуал е акт, който осигурява така желаната "празнична изключителност" на събитието. Автоматизмът на традицията обуславя нарастващия интерес на младите към обичаите от миналото и особено към празниците, свързани с религията. Освен това църковният обред е източник и на определен престиж. От особено значение за тях е мястото, където се извършва церемонията, като много се държи на участието на църковен хор. За столичани най-предпочитани са централните софийски църкви, като митрополитския храм "Св. Неделя" и църквата "Св. Седмочисленици", където в празнични дни венчавките са средно по 10-12 на ден (Гребенарова 2000: 90). Допреди две години най-престижното място за венчавка бе един от символите на София – патриаршеският катедрален храм "Св. Александър Невски" (най-голямата православна църква на Балканския полуостров), където извършването на подобни ритуали за миряни по принцип е забранено. Въпреки това срещу крупни суми някои заможни младоженци си осигуряваха правото да се венчават в храма, където изключение би трябвало да се прави единствено за царя и неговото семейство. С намесата на Св. Синод тази практика бе прекратена. "Престижни" места за венчаване има и във всеки един град. Например в Кърджали в началото на 90-те години, когато отец Боян Саръев (мисионер, известен с дейността си по покръстване на българите-мюсюлмани от района на Родопите) е особено популярен, българите от града предпочитат да се венчават при него в сравнително отдалечения квартал "Гледка", отколкото в градска-

³ Инф. Т. В., 37-годишна, запис от 05. 08. 2001 на Е. Кръстева-Благоева.

та църква "Св. Георги", която е по-удобна. Впоследствие напливът се насочва към центъра на града, докато появата на един свещеник с твърде странно поведение в последните години не връща хората отново при Саръев. Предпочитано място за венчавка са и манастирите начело с трите ставропигиални обители в България – Рилската, Троянската и Бачковската. Израз на стремежа към престижност е желанието на някои по-заможни българи (спортисти, бизнесмени и политици) да бъдат венчани не от храмов свещеник, а от владика. Участието на висш духовник в церемонията ѝ придава още по-голяма тържественост и дори показност, която не е по силите и възможностите на обикновените хора.

Заради създадената мода, възникнала от премахването на всякакви бариери по отношение на религиозната дейност в съвременна България, според която венчавката се превръща в престижен акт, мнозина невенчани двойки на средна възраст също изразяват желание, макар и със закъснение, да се врекат един на друг в църква. Някои от тях са водени от вяра, други – от желанието да изживеят истинската романтика на бялата рокля и т. н. още веднъж, а най-многобройни са тези, които го правят, за да отбележат някаква годишнина от сватбата си. Венчавката в последния случай се явява "продължение или по-скоро прелюдия към купона"; *"ще се съберем после с приятели да изядем едно агне, та да стане нещо като сватба"*; *"правим го, за да стане по-весело, нали животът и без това вече е твърде тежък и скучен, а така ще стане по-голям празник"*. Този тип мотивация още веднъж подчертава основното значение на венчавката – а именно способността ѝ да създава неповторимо настроение, да възпламва най-ярко представата за празника, да създава празничност.

Особен интерес предизвикват два частни случая на хора със собствено мнение по въпроса, които трудно могат да бъдат причислени към някоя от основните групи. Някои елементи от отношението им към църковния брак се родят с това на вярващите, а други – с междинната и най-многобройна група. Общото между тях е наличието на активно отношение към вярата, съчетано с опит да се разсъждава самостоятелно по проблема. Първият случай се отнася до семейна двойка българи от Кърджали, сключили граждански брак през 1986 г. в София като студенти в присъствието само на кумовите. Според тях те не са загубили нищо, като не са се венчали, защото докато кръщението е договор между личността и Бога, бракът е договор между двама души и два рода – следователно обричането пред Бога не е необходимо, достатъчно е двамата да спазват съпружеските си задължения: *"Това освещаване на брака не е толкова ва-*

жно, защото бракът е светско задължение, а не духовно. По-важна е самата вяра, по-важно е да си кръстии децата, да осигуриш тяхната връзка с Бога"⁴. Вторият случай се отнася до една необикновена венчавка, състояла се през лятото на 2000 г. в София, между англичанин и българка (която прави докторантура във Великобритания). Тя заявява, че вярва в Бога, без да познава в детайли православие, но много държи на ритуала като такъв: *"Той е важен, защото настройва съзнанието и мисълта, колкото по-интензивен е, толкова по-добре..."* Според нея *"ако гледаш на нещо много сериозно, трябва да има ритуал"*, защото в него има сила и той трябва да маркира всяко ново начало⁵. Респондентката споделя мнението, че гражданската церемония не придава нужната сериозност на събитието и не предполага към необходимата отговорност за бъдещия нов живот. Любопитно е, че за разлика от отношението й към сватбения обред, респондентката отхвърля кръщавката като необходимост – склонна е да даде на детето си име без ритуал, за да не му налага никаква религия, а да му даде възможност да я избере само, когато порасне. Според нея по-важно е то да бъде възпитано в някаква традиция, а вярата му е въпрос на личен избор. Огледалната противоположност с цитирания по-горе случай със семейството от Кърджали, което отдава по-голямо значение на кръщавката, а подценява сватбения ритуал, може да се обясни с факта, че женената в семейство на практикуващи англичани респондентка едва ли ще успее да се наложи по въпроса за кръщенето на децата си и възпитанието им в духа на българската православна традиция (което е по-важното за двойката от Кърджали). Затова тя е по-склонна да пренебрегне кръщаването за сметка на сватбената церемония. Твърде различна от англиканската (която се отличава с определена формалност) тя дълбоко впечатли съпруга й и неговото семейство със своята пищност и мистичност.

В контекста на общото ниво на религиозност на българите църковният брак не прави изключение – към него най-често се подхожда откъм формално-ритуалната му страна. Болшинството младоженци не са запознати със смисъла на тайнството и въпреки желанието си да го приемат, не проявяват реален интерес към него. Причина за това откриваме и в поведението на свещениците, които не изявяват желание да обяснят ритуала на младите и много често също подхождат формално към него – средната продължителност на венчавките в централните софийски църкви е около 10 минути. За

⁴ Инф. Кр. А., 38-годишен, запис от 16. 04. 2001 на Е. Кръстева-Благоева.

⁵ Инф. Д. С., 32 годишна, запис от 11. 06. 2001 на Е. Кръстева- Благоева.

една част от сключващите църковен брак е валидна същата практическа мотивация, която е типична за съвременните кръщавки. Както кръщението се извършва от хора с ниско или никакво ниво на религиозност, за да се осигури живот и здраве за детето, така и много младоженци се венчават без ясно отношение към вярата и ритуала, импулсивно търсейки някакво покровителство, което да им осигури щастие в бъдещия семеен живот. Това са хора, които обясняват съществуването на свръхестественото с типичния израз "има някаква сила", която по правило не се персонифицира. Най-силната мотивация за сключване на църковен брак си остава празнуването като една от основните категории не само на традиционната, но и на съвременната българска култура. През доиндустриалния период венчавката не е от първостепенно значение – тя е задължителна формалност, а народните сватбени обичаи са тези, които превръщат сватбата в празнично събитие. Към края на социалистическия период, когато тези обичаи претърпяват значителни деформации и промени, църковният брак, вече лишен от нормативния си аспект и обвит с ореола на забранения плод, започва да се осмисля като източник на празнична изключителност (Иванова 1978: 70).

След настъпването на демократичните промени тази тенденция се запазва и засилва. "Бумът" на църковни бракове в последните 12 години на пръв поглед контрастира с тенденцията най-младите хора все по-често да отхвърлят брака като институция и да предпочитат безбрачното съжителство. Тези от тях, които все пак сключват брак, са привлечени от венчавката в най-голяма степен именно поради усещането за неповторим празник, което не може да се постигне чрез гражданската церемония. Този факт се осъзнава от всички респонденти, които искат сватбения им ден да се запомни "не с изтърканите и скучни слова на някоя фризирана чиновничка, а с тежката и тържествена церемония в храма" (Енчева, Вучкова 1998: 11). Когато тя обаче по случайност се окаже прекалено дълга, присъстващите трудно прикриват своето нетърпение, защото венчавката е само необходима прелюдия към същинския празник. Като такъв се осмисля празничният обяд или вечеря в ресторанта. Тази тенденция отразява нивото на религиозност в българското общество. Тя красноречиво илюстрира и типичния празничен модел на Балканиите, при който всичко започва и свършва не с храма, а с трапезата.

Литература

Беновска-Събкова 2001: Беновска-Събкова, М. Политически преход и всекидневна култура. София.

- Войе 1995: Войе, Л. Религията в постмодерността. – Изток-Изток, бр. 16-17, София, 9-15.
- Гребенарова 2000: Гребенарова, Сл. Бџлгаринџт в криза – езичник, християнин или неверник. В: Живненијат циклџл. Доклади от бџлгаро-срџбска научна конференция 12-16 јуни 2000, София, 89-100.
- Енчева, Вучкова 1998: Енчева, Е. Вучкова, Н. Брак пред Бога – обет или игра на демокрация. – в-к "Сега", 19. 09. 1998.
- Иванов 1992: Иванов, П. Фолклорџт и християнството като духовни форми на живот. – В: Общуване с текста. Сборник с теоретически статии и есета, 261-297.
- Иванова 1979: Иванова, Е. Някои аспекти в развитието на съвременната сватба. – Проблеми на културата, бр. 5, София, 61-71.
- Ковачева-Костадинова 1998 : Ковачева-Костадинова, В. Примитивното християнство у бџлгарите-миряни. – БЕ, бр. 1-2, 44-58.
- Крџстева-Благоева 1999: Крџстева-Благоева, Е. Личното име в бџлгарската традиция. София.
- Петров 1997: Петров, П. Съборџт в Радуил. За социалистическата трансформация на един религиозен празник. – БФ, 23, 3-4, 104-129.
- Петров 2000: Петров, П. Между християнство и социализм – синкретични тенденции в ритуалната култура. – БФ, кн. 3, 72-82.
- Спасовска 1995: Спасовска, Л. Безбрачието. София.
- Спасовска 2000: Спасовска, Л. Променијат се брак в Бџлгария. София.
- Религиозността... 1994 : Религиозността на младите хора в условията на социална промяна. Изследване на Центџра за социологически проучвания и Министерство на Отбраната (рџкопис).
- Ройдева 1978: Ройдева, Я. За съвременната сватбена обредност. – БЕ, кн. 3-4, 23-41.
- Oshavkov 1966: Oshavkov, J. Les résultats d'une étude sociologique de la religiosité en Bulgarie. – Revue Française Sociologique, V. 7.

Евгенија *КРСТЕВА-БЛАГОЕВА*

ЦРКВЕНИ БРАК КОД БУГАРА ПОСЛЕ 1989 – ТРАДИЦИЈА ИЛИ МОДА

Основни циљ рада је одреџивање најважније мотивације за склапање или несклапање црквеног брака код младих Бугара током првих десет година такозваног демократског периода. На основу теренског материјала, углавном из великих градова, потражиће се одговор на питање колико је "бум" венчања у цркви после 1989. природна реакција враћања једној током тоталитарног периода забрањеној и одбаченој традицији, а у којој мери је у питању мода, везана за својеврсни престиж, који имају ово и сва друга испољавања религиозности у последње време. Овом приликом биће интерпретиран као основни проблем, до које мере ниво религиозности – реалан и измишљен – утиче на избор за склапање црквеног брака; до које мере они који се венчавају познају суштину свете тајне кроз коју пролазе; какви су им лични доживљаји у том моменту и др. Биће анализирано неколико мо-

дела односа према црквеном браку, условљених највише породичним васпитањем: категорично одбацивање венчања, карактеристично највише за људе пореклом из породица активних присталица комунистичке идеје који негативно гледају на оне који се венчавају без вере; прелазна варијанта, према којој се млади не венчавају у цркви, али после грађанског венчања, а пре слава у ресторану одлазе да запале по једну свећу; најраспрострањенија је варијанта да се млади људи, који нису религиозни, одлучују за црквено венчање јер се оно сматра за свечаније и престижније; а малобројна је група младенаца који имају озбиљан однос према православљу, којима је савез пред Богом најважнији. Биће размотрена и својеврсна хијерархија престижа престоничних храмова као пожељног места за склапање црквеног брака и највећи притисак младенаца на саборни храм "Св. Александар Невски" (највећа православна црква на Балкану), у коме су углавном венчања забрањена и самим тим – најпожељнија за оне којима је церемонија пре свега симбол престижа.

Evgeniya KRSTOVA-BLAGOEVA

ECCLESIASTICAL MATRIMONY IN BULGARS AFTER 1989 – TRADITION OR FASHION

The basic aim of this paper is to determine the most important motivation responsible for young Bulgars' decision whether to take the ecclesiastical matrimony or not during the first ten years of so called democracy period. The answer is to be sought on how much the post-1989 ecclesiastical matrimones "boom" could be observed as a returning to tradition which was banned and rejected during a totalitarianism period, or it is a matter of the fashion which concerns certain prestige inherent to all of the contemporary religious manifestations. The main problem to be interpreted is how the level of being religious (real or imagined) affects the decision for the ecclesiastical matrimony; what is the way the marrying couple understand the essence of sacrament they're initiated to; what are their personal experience of that moment etc. Several models of ecclesiastical matrimony – mostly dependable on family education – will be analysed: categorical rejection of the matrimony, which is the most common among people from the Communist Party supporting families, who look negatively towards those wedding in church without being in true faith; the transitional variant of not being married in church, but going there for lighting a candle after the civil ceremony and before the celebration party in the restaurant; the most common variant is that young people without infact being religious make decisions for ecclesiastical matrimony considering it more solemnly and more prestigious; the group of young people who seriously take their Orthodoxy and who insist on testamony infront the God is not numerous. The certain hierarchy of the prestigiousness of Orthodox churches in Sofia will be considered according to the question of their desirability for making a matrimony at them. The greatest pressure of young couples to be married at is on the Cathedral church of St. Alexander Nevskiy where the weddings are mostly forbidden, which is the main reason of desiring to be married at that church for people who ceremony consider at most as a prestige.

СКЛАПАЊЕ БРАКА У САВРЕМЕНОМ СРПСКОМ ДРУШТВУ – два обреда и њихова анализа –

У периоду кризе евидентна је ревитализација улоге цркве у народном животу. Млади брачни парови најчешће приступају и грађанској регистрацији и црквеном венчању. Сличности и разлике између ова два *обрета*, начин на који се приступа једном, односно другом, као и подаци о (не)учествовању у животу цркве оних који се у цркви венчавају, представља занимљив одраз друштвених дешавања.

Кључне речи: венчање, регистрација, црква, ревитализација.

Чин венчања као део шире свадбене церемоније није никад био у "жижи интересовања" етнолога. Ово вероватно произлази из чињенице да је сâмо венчање, у ритуалном смислу, у поимању нашег народа, било од маргиналног значаја. Пракса невенчаних бракова, релативно распрострањена у нашем традиционалном друштву, имала је, поред осталих разлога, корена и у схватању да је свадбено весеље оно које озваничава заједницу двоје људи, док је с венчањем "могло и да се сачека". Ипак, треба рећи да је најчешћа ситуација¹ била да се људи који праве свадбу и венчају, док се у случајевима невенчаних бракова одлагало и једно и друго.

До увођења обавезног грађанског брака у Србији, чин црквеног венчања био је једини формални начин склапања брачне заједнице. Он је био праћен релативно малим бројем народних обичаја и веровања (на пример: тркање до црквених врата или међусобно "гажење младенаца ради обезбеђивања превласти у браку"²,

¹ Ово тврдим на основу сопствених истраживања.

² Тихомир Ђорђевић, Живот у браку, *Наш народни живот* 1, Провсета, Београд 1984, 337; Јан Адамовски, Семантика и организација

бројање страна јевањђеља током службе ради регулисања жељеног броја деце или дужине времена за које је жена желела да одложи прву концепцију и сл.³), док су сви остали моменти свадбене церемоније били обележени и пропраћени бројним, разноврсним ритуалима с веома одређеним друштвеним значењима и функцијама.

Правци друштвено-политичког развоја југословенског друштва, као и његова послератна (Други светски рат) и најновија историја, одразили су се на све сфере друштвеног живота. Прешавши у правну надлежност државне власти⁴, брак као релативно трајна заједница двоје људи различитог пола и основа породице, као и ритуали који су пратили његово склапање, доживели су трансформацију⁵, с идеолошког аспекта и с аспекта структуре и функције ритуала.

Генерални правац трансформације односио се на редукцију и промену функција ритуала (посебно у условима градског живота), као и на промене у схватању суштине институције брака, унутрашњих начела функционисања брачне заједнице и основа на којима она почива.

У раду ће бити дат кратак осврт и анализа црквеног и грађанског чина венчања и, на основу њих, претпостављеног, односно, прокламованог концепта брака, као модела који егзистира у државној, односно религијској идеологији, као и ставова будућих младенаца о једној односно другој "врсти" венчања.⁶

Припреме за црквено венчање су двоструке. Оне подразумевају прикупљање докумената који су, као обавезни, прописани црквеним брачним правом. То су породични родослови, чија је сврха да се отклони било каква могућност постојања брачне забране или сметње у виду сродства између будућих супружника, увере-

простора свадбеног обреда (територија, пунктови, пут), *Кодови словенских култура* бр. 3, Београд 1998, 14-26, 16.

³ Тихомир Ђорђевић, н. д., 323.

⁴ По Основном закону о браку, из 1946, уведен је обавезан грађански брак на читавој територији ФНРЈ.

⁵ О трансформацији свадбених ритуала као показатељу друштвених кретања, занимљиво је погледати рад, Сања Златановић, Реафирмација традиције и свадбени ритуал, *Животни циклус*, Етнографски институт с Музей, Софија 2000, 223-230.

⁶ Анализа је извршена на основу проучавања постојеће литературе, правних уредби о браку, личних посматрања чина венчања у две београдске цркве: црква св. Апостола на Топчидеру и црква св. Александар Невски, на Дорћолу, као и у општини Стари Град и на основу анкете спроведене међу будућим младенцима, приликом њиховог заказивања венчања.

ње пароха надлежног за венчање о "слободном стању" женика, односно, невесте и извод из матичне књиге склопљених бракова да су лица која желе да склопе брак у цркви извршила "регистрацију" пред надлежним државним органима.⁷ Подношење последњег документа свештенику који треба да обави венчање, прописано је и државним законима о браку, али се данас на томе не инсистира као раније. Дакле, могуће је обавити црквено венчање и без претходно обављене грађанске регистрације, из чега произлази и извесна могућност формалне полигамије – односно да једна особа буде и у црквеном и у грађанском браку, али с две различите особе. Породични родослови су у потпуности избачени из праксе, а што се тиче провере (не)постојања брачне забране у виду сродничког односа будућих супружника, рачуна се на њихову савесност и савесност њихових родитеља. Поред тога, у три узастопна недељна дана, уочи венчања, оба пароха (и младин и младожењин, уколико су из различитих парохија) врше оглашавање венчања, обавештавајући присутне парохијане о томе ко ће се с ким венчати и позивајући их да саопште уколико знају за постојање било какве брачне забране у одређеном случају.

Други део припреме представља предбрачни испит који обавља парох веренице и који се састоји у упућивању брачника у смисао који браку даје православна црква, као и њиховом подучавању основним молитвама и правилима хришћанског живота. На предбрачни испит, младенци долазе са брачним сведоцима који се у народу погрешно називају кумовима.⁸ Испит се наставља у цркви где се читају молитве и будућим младенцима постављају иста питања која ће им бити постављена и током сâмог чина венчања. Данас се овај други део испита обично изоставља и бива обављен на сâм дан венчања. Предбрачни испит је пуноважан докле год се не поништи и представља брачну сметњу за ступање у брак с трећим лицем.⁹

Заруке су, по канонском праву имале исти значај као и брак, па се онај који је из ма којег разлога прекинуо веридбу (чак и у случају смрти вереника или веренице) и венчао се с другом особом, сматрао другобрачним. Да би "ублажила" овај закон, црква

⁷ Бранко Цисарж, *Црквено право II*, Београд 1973, 120.

⁸ Ово произлази из старе праксе да се, као сведок на венчању узима особа која је крстила дете. По учењу православне цркве, кумство је искључиво веза која настаје између неопфита и онога који га је крстио.

⁹ Бранко Цисарж, н. д., 121.

је током времена укинула обичај ранијег заручивања, те се и он данас обавља непосредно пред венчање.¹⁰

С обзиром то да је по православном учењу брак света тајна, чин црквеног венчања устројен је и усмерен у правцу освећивања брачне заједнице и упућивања (кроз молитве и ритуал) младенаца у светотајински живот. У православној цркви венчање је некада обављано у оквиру Свете литургије која представља централни "догађај" хришћанског живота.¹¹ Како и зашто је дошло до одвајања чина венчања од литургије, образложено је у мојој студији о народном и црквеном браку¹², па се овде нећу на томе задржавати. Само бих напоменула да је данас све чешћи случај да млади захтевају да буду венчани у склопу свете литургије, с тим што се овде ради о људима који и иначе редовно учествују у животу цркве.

Сам обред црквеног венчања детаљно је описан у православној литератури¹³ (чија су издања и наслови данас све многобројнији), тако да ћу се овде задржати само на неким његовим деловима.

По црквеним прописима, венчања се обављају у преподневним часовима, најчешће суботом или недељом, после литургије. Обред почиње чином заручења током кога се будући младенци "прстенују" и читају се молитве сличне онима које ће бити читане и током обреда венчања. Дакле, на почетку обреда, младенци стоје испред царских двери (олтара), мушкарац, са десне стране окренут икони Христовој, а жена, са леве, окренута икони Богомајке. Тако се састају испред тог праобраза брака, који је основа православног схватања и тумачења ове свете установе.¹⁴ Њихове бурме се налазе на светом престолу чиме је извршено њихово освећење. Уводна молитва је иста као на почетку литургије и сваког обреда који се у цркви обавља, што сведочи о јединству светих тајни са централним делом живота цркве. Молитве које се даље читају су молбе Богу за: спасење душе, мир света, јединство Цркве, свети храм и оне који у њега улазе, епископа, клир и "раба и рабу Божију". "Жеље" које се кроз молитве изричу, недвосми-

¹⁰ Исто, 124.

¹¹ Епископ бачки Иринеј (Буловић), *Поредок чина венчања у склопу свете литургије*, у: *Православни брак и породица*, Светигора, Цетиње 1995, 45.

¹² Александра Павићевић, *Народни и црквени брак у српском сеоском друштву*, Посебна издања Етнографског института САНУ 46, Београд 2001, 24, 25.

¹³ "Чин заручења и венчања", у: *Православни брак и породица*, 27-44.

¹⁴ Павле Евдокимов, *Тумачење чина свете тајне брака*, у: *Православни брак и породица*, 47.

слено сведоче о пожељним вредностима и односу супружника. То су молбе "да им Бог пошаље савршену и мирну љубав и помоћ", "једномислије и постојану верност", "беспрекорно живљење и делање", "чеда на наследство рода", "частан брак и брачну постељу неоскрвњену", као и да све сачува "од сваке невоље, гнева, опасности и нужде".¹⁵ У централном делу обреда заручења, вереницима се стављају бурме, прво мушкарцу, па жени, које потом "кум" три пута размењује: с женикове на невестину руку и обрнуто. По теолошком тумачењу, овај поступак симболише узајамно преузимање судбине, док се сâм прстен узима као "залог" верности (међусобне верности супружника и њихове заједничке верности истинама православне вере и Богу).¹⁶

Обред венчања обавља се на средини цркве. Уводна, литургијска молитва, *Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа сада и увек и у векове векова*, којом се отвара димензија простора и времена вечности, (што, по учењу, и јесте димензија у којој литургија егзистира), чита се после молитве у којој се "препоручује" страх Господњи и говори о ономе што је обећано онима који се Бога боје и после питања о слободној вољи младенаца да ступе у брак (питање се прво поставља младожењи). Затим свештеник изговара исте молитве као и током обреда заручења, истичући поново нужност очувања светиње и неговања хришћанских врлина, кроз верност, међусобну љубав и милосрђе.¹⁷

Молитве у којима се говори о чину стварања и забрани "људског мешања" (што је Бог саставио, човек да не раставља) у оно што је у надлежности сâмог Бога, као и директно обраћање и позивање Бога да "пружи руку из светог обиталишта и сједини у једну плот" Своје слуге, претходе централном делу обреда венчања, наиме стављању круна, "венаца" на главу младенаца.¹⁸ Након тога читају се текстови (из Посланице Ефесцима св. апостола Павла и јевањђеље од Јована) у којима је истакнут унутрашњи поредак и однос мужа и жене који црква проповеда, као и благослов који брак има од стране самог Господа Исуса Христа.

На крају, после поновних молитви за милост, живот, мир, здравље, спасење, светост, безгрешност, опроштај грехова, као и за све присутне, посебно за "свадбене функционере" (кума, старог свата, девера), свештеник даје младенцима да пију освећено вино (што је остатак обичаја причешћивања на дан венчања), а затим

¹⁵ "Чин заручења и венчања", 29, 30.

¹⁶ Павле Евдокимов, н. д., 48; "Чин заручења и венчања", 31.

¹⁷ "Чин заручења и венчања", 32-35.

¹⁸ Исто, 36-38.

их води у кружни опход (он је некада вршен око цркве, а данас се врши око сточића, у цркви, на коме стоје предмети потребни за обред).¹⁹

Сам опход, с обзиром на симболику круга, симболише вечност, као што и "свето литургијско време одговара чежњи за вечношћу и изгубљеним рајем и предизображава царство." Тиме пут брачног живота бива смештен у "осовину вечности", односно, пут супружника постаје њихов заједнички пут ка вечном животу.²⁰

Иако је, као што сам више пута напоменула, у оквиру одређених форми црквеног обреда и пратећих формалности, временом долазило до извесних промена²¹, па се и данас у неким црквама примећује тежња да се обред венчања скрати, суштина обреда је остала иста, а самим тим и порука коју он носи.

По дефиницији, коју у својим канонима истиче православна црква, брак је света тајна љубави и заједнице брачника у времену и вечности; он је одређен као јединство двеју особа у једном бићу и суштини, као сједињење у једно тело и једну душу, али у својству двеју личности.²² За изношење темељнијег теолошког тумачења брака, било би потребно много више простора него што овде имамо. Зато ћу изнети само основне елементе на којима ово богословље почива, а који су "читљиви" из молитви које прате црквени обред венчања.

Прва и основна одлика брака, у православном концепту је његова светост. Она произлази из уверења да је брак уговор, односно врста (светог) савеза између супружника међусобно и са Богом. У оквиру овог уговора, они се пред Богом, заклињу да ће живети у складу са законом и поштовати основна начела хришћанског живота, а за узврат им се нуди обиље плодова земаљских (материјално благостање и богатство у деци, миран живот, здравље итд), као и "небеска блага". Као основна начела и пожељне вредности хришћанског живота истакнут је апсолутни мушки се-

¹⁹ Исто, 39-42.

²⁰ Павле Евдокимов, н. д., 53.

²¹ Вилма Нишкановић истиче да је црква, у послератном периоду, у жељи да привуче што већи број верника, чак чинила уступке у смислу одобравања венчања током постова. Ја бих, међутим, истакла, да је црква увек чинила ове уступке, у изнимним ситуацијама и да су они дозвољени по црквеним канонима. Види: Вилма Нишкановић, Неке карактеристике свадбених обичаја у Београду на примерима општине Стари Град и Нови Београд, *Етнолошке свеске* I, Београд 1978, 162..

²² А. Богдановић, Света тајна љубави, у: *Православни брак и порођаца*, 5.

ниорат, али пропраћен примером Христове љубави и жртве за Цркву (паралела је повучена између женика и Христа и невесте и Цркве), мучеништво (као најупечатљивија аналогија помиње се Христова мученичка смрт, а круне, односно, венци симболишу његов, трнов венац и позивају на узајамно жртвовање, али и подсећају на венце славе које ће задобити они који одговоре овом позиву), многобројни пород, љубав према деци, верност и "неукаљаност брачне постеље" (у чијем правцу је усмерен највећи број молитви), и милосрђе. Последња врлина, као и стално помињање у молитвама читаве заједнице, породичне и црквене, даје "уговору" и друштвени (да не кажемо, секуларни) значај, односно, говори о концепту брачне заједнице, као основне социјалне заједнице из чијег "исправног" устројства проистиче добробит за читаво друштво.

Грађанско венчање обавља се у свечаној сали општине, а од скора и на мање формалним местима, по избору младенаца²³, на начин прописан *Законом о браку и породичним односима* (из 1980, 1988, 1993, 1994 – даље ЗБПО), који је основни извор породичног права у Републици Србији.

Заруке као врста посебног и на одређени начин склопљеног правног односа, по овом Закону не постоје, мада се у одређеним његовим одредбама будући супружници помињу као "вереници".

Припреме за закључење грађанског брака подразумевају пријаву коју вереници подносе матичару, прилажући уз то и извод из матичне књиге рођених, а по потреби и друге документе. Потоњи подразумевају евентуално решење о разводу претходног брака, као и судско одобрење за обављање брачне регистрације малолетних лица или лица која су у таквој врсти сродничког односа који се сматра брачном сметњом (овакво одобрење могу добити тазбински сродници: свекар и снаха, зет и ташта, као и сродници по усвојењу: очух и пасторка и маћеха и пасторак) (члан 46-49. ЗБПО).

Матичар је дужан да, на основу изјава лица која желе да ступе у брак, а по потреби и на други начин, провери постоји ли нека од брачних сметњи или забрана (једна од индикација за посебну проверу било би евентуално исто презиме младожење и невесте) (чл. 52. ЗБПО).

Можемо да констатујемо да и у оквиру концепта грађанског чина венчања постоји одређена врста предбрачног испита и то у облику обавезе матичара да лицима која желе да ступе у брак

²³ Мирослава Лукић-Крстановић, *Продукција свадбене светковине у Београду, у: Животни циклус...*, 213.

препоручи да се, до дана закључења брака узајамно обавесте о стању здравља, да посете брачно, односно породично саветовалиште где ће се упознати са стручним мишљењем о условима за развој складних брачних односа, као и здравствену организацију у којој ће добити информације о могућностима и предностима планирања породице (чл. 55. ЗБПО). Младенци имају право да прихвате или не прихвате ове сугестије, што не утиче на одобрење за склапање брака. Данас се, у београдским општинама, овај део припрема углавном не спроводи.

По члану 56. ЗБПО, закључење брака врши се на свечан начин и у за то посебно намењеној просторији. У коментару истог члана стоји да просторија треба да буде тако опремљена и украшена да се издваја од других просторија, а да се свечаност закључења брака испољава и у одећи лица која приступају венчању, као и у њиховом "достојанственом" понашању.²⁴ "Закључење брака у одређеној форми требало би да онемогући брзоплето и непромишљено закључење брака."²⁵ И по грађанском закону, као и канонском, венчању, поред брачних другова присуствују два сведока, с тим што, ЗБПО омогућава да, у изузетним условима, један брачни друг не буде присутан лично, него преко опуномоћеника (чл. 58. ЗБПО). Оваква могућност у црквеном праву не постоји.

Закључење брака почиње утврђивањем присутности наведених лица, као и непостојања брачних сметњи и забрана (чл. 60. ЗБПО). Након тога, матичар упознаје брачне другове с одредбама Закона, читајући им чланове од 65-70, 287/1, 320/1 и 321/1. Супружници стоје испред стола, жена са десне, мушкарац с леве стране. Пошто је прочитао делове Закона, матичар, који се налази с друге стране стола, пита појединачно сваког од будућих брачних другова, прво жену, па мушкараца, да ли пристају да међусобно закључе брак. После датих сагласних изјава о закључењу брака, матичар проглашава да је брак закључен (чл. 61. ЗБПО).

У Коментару ЗБПО, брак је дефинисан као таква заједница у којој се остварују истовремено интереси брачних другова, породице и друштва. То је законом призната и уређена, потпуна, трајна, сексуална, емоционална, економска и просторна заједница живота брачних другова.²⁶

Сам чин грађанског склапања брака може се посматрати на два нивоа: на нивоу форме и нивоу садржаја.

²⁴ Илија Бабић, *Коментар Закона о браку и породичним односима*, Службени лист СРЈ, Београд 1999, 56.

²⁵ Исто, 56.

²⁶ Исто, 9.

Посебно опремљена и украшена просторија у којој се венчање обавља, као и захтев за прикладном одећом и понашањем главних учесника, дају моменту склапања брачног уговора свечани карактер, односно, језиком антрополошке анализе говорећи, карактер светости. Међутим, оно што овај "ритуал" чини световним јесте одсуство односа, са божанством, натприродним или вишим силама. Може се у оквиру анализе форме овог чина повући паралела између елемената грађанске и црквене церемоније, на пример: свечана сала/црква, матичар/свештеник, држава/Бог, али, евентуални закључак о постојању ове аналогije на значењском нивоу обреда, требало би да следи из темељније семиолошке анализе. Положај будућих супружника, на левој, односно, десној страни у односу на "служитеља" (обрнуто него у цркви) остаје без посебног објашњења. Давање предности жени у изјави сагласности и потписивању у књигу венчаних, требало би да сведочи о равноправности полова која је прокламована државним законима (мада је у случају када било ко има предност, апсурдно говорити о равноправности), али сматрам да је то више израз поштовања правила лепог понашања (бонтона), у стилу, "даме имају предност".

Што се тиче садржаја чина, он сведочи о пожељним вредностима и односима у брачној заједници, прокламованим од стране законодавца. О овоме најбоље говоре чланови Закона који се током венчања читају. Тако се чланом 65. супружницима гарантује право на независност и слободу у избору занимања, у члану 66. истакнута је њихова дужност да развијају осећање међусобне солидарности и солидарности према другим члановима породице, а члан 67. наглашава равноправност брачних другова у свим личним имовинским односима. Верност и узајамно помагање, као дужност супружника "препоручује" се чланом 68. У члану 69. стоји да муж и жена споразумно одлучују о месту становања и да сразмерно својим могућностима, свако појединачно, доприноси издржавању породице. У члановима 70, 287, 320, 321. законодавац се бави регулисањем имовинских односа и дефинисањем појмова посебне и заједничке имовине у браку. Дакле, као пожељне вредности истакнуте у наведеним законским одредбама имамо: међусобну независност супружника, солидарност, равноправност, верност и узајамност, споразумевање око битних животних питања и, понајвише наглашене, непоремећене имовинске односе. Третирање брака, као врсте друштвеног уговора у коме се превасходно мора водити рачуна о "опипљивим" и закону доступним категоријама, видљиво је, осим у поменутиим одредбама закона које су, као битне издвојене из целине, и у коментару члана 56. ЗБПО, у

коме се каже да свечана форма закључења брака "издваја исти од других краткотрајних (без зареза између!) имовинско-правних послова".²⁷

Дакле, грађанским обликом брака регулисани су првенствено правни односи супружника, док црква ставља нагласак на духовни живот и морална питања. На тај начин је, не у потпуности, али највећим делом код грађанског брака, занемарена унутрашња страна брака и личног, емотивног, психолошког и духовног живота супружника.

Познато је да је у периоду после Другог светског рата венчање у цркви сматрано непожељним, а тренд "заобилажења" религијског облика склапања брака задржао се све до 70-их година.²⁸ Међутим, у условима социо-економске кризе и ратних дешавања, од почетка 90-их долази до знатног повећања броја бракова склопљених у цркви, па се скоро може рећи да они постају и правило.²⁹

На основу анкете и разговора с будућим брачним паровима (обухваћено је око 30 парова), може се донети закључак да већина планира да своје венчање обави и по грађанским и по црквеним законима. Свега пет парова се изјаснило негативно по овом питању, од чега два пара планира да касније обави црквено венчање. Особе које су испитане, црквено венчање углавном доживљавају као ствар традиције (15 парова), "романтичан" чин (7 парова), реалну потребу (6 парова). Што се тиче осталих сегмената црквеног живота, он се, код анкетираних, понајвише своди на одлазак у цркву да се упали свећа и на освећивање славског колача у цркви. Занимљиво је да је већина испитаних (11) изјавила да би желела да има троје деце а потпуна једногласност је постигнута по питању дечијег крштења. Исто тако, будући супружници углавном дају већи значај црквеној форми венчања, што се може поткрепити и чињеницом да неки од њих грађанску регистрацију остављају за "другу прилику". Та прилика обично бива мање свечана него црквено венчање за које је скоро неизоставна бела венчаница за невесту (код матичара "може да прође" и једноставнија одећа) и њој најчешће присуствује мањи број људи него што је то случај у цркви. На "спектакл-венчању" какво је било венчање Жељка Ражнатовића Аркана и Светлане Величковић-Цеце,³⁰ акценат у сценарију је такође стављен на црквено венчање, док је грађански чин венчања пропраћен са много мање помпе.

²⁷ Исто, 56.

²⁸ Мирослава Лукић-Крстановић, н. д., 212.

²⁹ Исто.

³⁰ Исто.

Венчање се може посматрати као једна од лиминалних фаза комплексног обреда прелаза какав је свадба. Међутим, с обзиром на то да се оно некада одвија и одвојено од свадбеног церемонијала, поставља се питање да ли се само венчање може посматрати као обред прелаза. Јасно је да би се, услед недостатка већег броја ритуала и обичаја овде радило о сасвим једноставној конструкцији. Оно што је занимљиво овде приметити је статус иницијаната при повратку у "нормално" стање.³¹ Они, сада венчани, егзистирају у заједници као муж и жена, с тим што црквеним венчањем (иако црква нема силу закона) они постају обавезни да следе правила хришћанског живота супружника, јер ће, у супротном бити лишени светог причешћа или ће се наћи под неком другом епитимијом. (Ово је наравно прокламовани модел и тиче се оних који активно учествују у животу цркве). Чин грађанског венчања, као ни сâм Закон не носи са собом ту обавезу.

Тренутак "сада можете пољубити младу" није предвиђен ни у оквиру црквеног ни у оквиру грађанског венчања, али он скоро никада не изостаје. Овај пољубац варира од "пристојног", "уобичајеног" руковања и пољупца у образ па до "филмског" пољупца. Кажем "филмског" нешто из пристојности, а нешто због могуће чињенице да је он и виђен на филму. Јер, ако је и уобичајен у свакодневном животу, па тиме и након грађанске регистрације, у контексту црквеног венчања крајње је неумесан. Овај моменат, као и још неки видови понашања оних који, као "публика" присуствују црквеном венчању, нпр: држање за руке, "наслањање" на партнера, разговарање, зачикавање младенаца док им свештеник поставља питање да ли су се обећали неком другом, сведочи (пored осталих ствари) да венчање у цркви није мерило религиозности (бар не у оном смислу у коме ову реч тумачи православна црква). Ипак, оно је, између осталог (с обзиром на повећан број венчања у последњој деценији XX века), индикатор одређених потреба, личних и друштвених. И на једном и на другом нивоу то је потреба за остваривањем одређеног (реално непостојећег) континуитета с историјским тековинама српског народа. То што се појединци или групе, у оквиру одређених политичких трендова и стремљења позивају на одређене елементе овог наслеђа, не мења чињеницу постојања ове потребе на индивидуалном нивоу.

Да ли ће она бити препуштена стихији из које произлази селективност и површност у избору елемената традиције или би

³¹ Овај термин користи Иван Ковачевић, *Семиологија ритуала*, Београд 1985, 118.

требало предузети кораке (на плану социјалне, просветне, правне политике) ка темељнијем и суштинскијем успостављању континуитета, питање је за дискусију.

Александра ПАВИЧЕВИЧ

СКЛЮЧВАНЕТО НА БРАК В СЪВРЕМЕНОТО СРЪБСКО ОБЩЕСТВО

В периода на криза се наблюдава ревитализация на ролята на църквата в живота на народа. Младите брачни двойки най-често предприемат и гражданска регистрация на брака си, и венчаване в черква. Сходствата и разликите между тези два *обрета*, начинът, по който се извършва и единият, и другият, както и данните за (не)участието в живота на църквата на тези, които са се венчали в черква, представлява интересно огледало на обществените събития.

Aleksandra PAVIĆEVIĆ

GETTING MARRIED IN CONTEMPORARY SERBIAN SOCIETY – Two Rituals and their Analysis –

The revitalization of the part that Orthodox Church makes in public life is obvious in the period of crisis. Young couples the most likely take both the civil ceremony and the ecclesiastical matrimony. The similarities and the differences between these two *rituals*, the way of the approachment to both of them, as well the data of (non)taking part in the life of Church of those taking ecclesiastical matrimony, all of them present an interesting mirror for the social occurrence.

САВРЕМЕНА СВАДБА – ПРИЧА О ИДЕНТИТЕТУ –

Средишња тема савремене свадбе (Врање, 1990-2001), оно што се обрађује кроз сâм ритуал, као и кроз исказе казивача, је проблем идентитета. Појам идентитета је неодојиво повезан с појмом ритуалâ, јер су ритуали уграђени у идентитет заједнице, а с друге стране, и један и други појам неодојиво су повезани с појмом традиције, који конотира прошлост и преношење вредности с генерације на генерацију. Савремена свадба је тачка пресека ова три појма, јер је она својом формом, садржајем и значајем веома погодна да се посредством ње проблематизује сопствени идентитет.

Кључне речи: свадба, ритуал, традиција, идентитет.

Корените друштвено-историјске промене и повратак традицији карактеришу последњу деценију XX века у Србији. Импулс за повратком традицији, једним својим делом, кренуо је "одозго", инициран јасном политичком намером¹. Истраживање је усмерено на то да "одоздо", из перспективе обичних људи, укаже на то како су се кретања на глобалном плану одразила на свадбу – најважнији, најразрађенији и садржински најбогатији ритуал животног циклуса и ритуал који се може означити као парадигматични догађај културе Срба (у смислу у којем овај појам одређује Клифорд Герц²).

Средишња тема савремене свадбе, оно што се обрађује кроз сâм ритуал, као и кроз исказе казивача је проблем идентитета. Појам идентитета је неодојиво повезан с појмом ритуала, јер су ритуали уграђени у идентитет заједнице и служе да актуелизују

¹ Slobodan Naumović, *Upotreba tradicije – politička tranzicija i promena odnosa prema nacionalnim vrednostima u Srbiji 1987-1990*, u: *Kulture u tranziciji*, Plato, Beograd 1994, 105; Мирјана Прошић-Дворнић, Модели "ретрадиционализације": пут у будућност враћањем у прошлост, *Гласник Етнографског института САНУ* XLIV, Beograd 1995, 304, 306.

² Kliford Gerc, *Tumačenje kultura* (2), XX vek, Beograd 1998, 276-277.

његове суштинске карактеристике³, а с друге стране, и један и други појам неодвојиво су повезани с појмом традиције, који конотира прошлост и преношење вредности с генерације на генерацију. Савремена свадба је тачка пресека ова три појма, јер је она својом формом, садржајем и значајем веома погодна да се посредством ње проблематизује сопствени идентитет.

Појам идентитета је веома широк и сложен, јер обухвата низ идентификација – националну, регионалну, класну, породичну, полну, итд. Све ове идентификације нису одвојене, већ се међусобно прожимају и преклапају, а сразмера и интензитет зависе од места и времена⁴.

После Другог светског рата, културни континуитет је грубо прекинут, а одбацивањем културног наслеђа нагомилавали су се проблеми идентитета. Од краја осамдесетих година, у ситуацији дубоке политичке кризе, опште конфузије односа и ставова, долази до суочавања с болним проблемом сопственог запостављаног и потискиваног идентитета. Било је потребно изнова дефинисати ставове према питањима која су до тада била постављана на један одређени начин. Отуда и снажан порив за повратком традицији, коренима, "изворном". С обзиром на дуг период прекида континуитета, повратак традицији, "самом себи" нужно носи тешкоће, конфликте и дилеме. Не ради се само о кризи националног идентитета, већ идентитета уопште. Преиспитивање националног идентитета, покреће и проблематизује преиспитивање других идентитета (локалног, породичног...) уско повезаних с њим.

Казивачи имају јасну свест о прекинутом континуитету. Родитељи младенаца, средња генерација казивача, на питање да ли су и на својој свадби тако поштовали традицију, редовно су одговарали: "Не, било је друго време", "Нисмо правили обичаје", "Сада све идемо у оном како је некада било", "Обичаји су опет у моди"... Евидентна је јака потреба да се успостави континуитет, да се период од 1990. године надовеже на период пре Другог светског рата, као да периода од педесет година између није ни било. Опет, тај педесетогодишњи период је део историје, самим тим и идентитета, па његово порицање и одбацивање продубљује већ постојећу кризу. Све ове контрадикције, потрагу за идентитетом, потребу да се он успостави и истакне, изражава савремена свадба. Међутим, који од поступака на свадби проблематизује национал-

³ Gail Kligman, *The Wedding of the Dead*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1988, 262, 264.

⁴ Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet*, XX vek, Beograd 1998, 15, 269.

ни идентитет, а када је реч о локалном, породичном или личном, тешко је утврдити, јер су између њих fine нијансе прелаза. Често се једним истим поступком покрећу различити облици и нивои идентитета. Ипак, покушаћу најпре да укажем на оне поступке којима се директно обрађује национални идентитет, потом локални, и на крају, настале промене унутар породичних односа које налазе свој израз у језику ритуала.

Причајући о свадбама казивачи су износили своја размишљања о томе да би требало поштовати традицију да бисмо знали ко смо, да је штета за Србе што се стари обичаји заборављају, итд. На овај начин размишљали су углавном мушкарци и то старији. Уз оваква и слична објашњења, као главне показатеље закупљености националним идентитетом, узимам нагло повећан број венчавања у цркви, као и песме којима се обрађују националне теме. Премда верски и национални идентитет могу да буду сасвим одвојене категорије, у истраживаном периоду, како у објашњењима казивача⁵, тако и у јавном дискурсу, православље је третирано као суштинска одлика идентитета српског народа.

Табела 1.

Година	Црква	Општина
1986	3	
1987	5	
1988	14	
1989	37	
1990	80	411
1991	100	394
1992	128	456
1993	130	412
1994	102	387
1995	109	404
1996	99	359
1997	116	394
1998	94	400
1999	101	352
2000	141 ⁶	451 ⁷

⁵ Методолошко начело којим сам се руководила током рада било је да ствари сагледам са становишта учесника, јер само они могу да дају тумачења првог реда. К. Герс, *Тумачење кultura* (1)... 24-25.

⁶ *Књига венчаних црквене општине у Врању 1972-1993; Књига венчаних црквене општине у Врању 1993-2000.*

⁷ Подаци су преузети из матичних књига венчаних Општине Врање за период од 1990. до 2000. године и односе се искључиво на град Врање.

О овоме најречитије говори број парова венчаних у цркви Света Тројица у Врању (Табела 1). Да би се пораст броја венчаних парова у цркви што боље уочио, изнети су подаци и за године које претходе посматраном периоду. Упоредо су дати подаци о броју венчаних у Општини Врање.

Дакле, број венчаних у цркви нагло расте од 1990. године, достиже врхунац 1992/93, онда лагано опада, да би 2000. године опет нагло скочио. Веома је уочљиво да се протагонисти и то старији током свадбе много пута крсте – када се пријатељи поздрављају, када дочекују кума и старог свата, када ломе погаче, када их млада дарује и сл. За венчање у цркви више су заинтересовани млади и то је одлука коју они самостално доносе.

У периоду од 1990. до 1993. на свадбама су нарочито заступљене песме о херојској прошлости и сл. Када домаћини иду да сретну кума и старог свата⁸, неизоставно се, у овом периоду, певала песма која почиње стихом: "Ко то каже, ко то лаже, Србија је мала?" "Блок" оваквих песама био је неизоставан и током весеља у ресторану. Песма "Тамо далеко" певана је и по неколико пута. Како је заступљеност ових песама (као и ратничке реторике коју су оне пратиле) у медијима била све мања, тако је опадао и њихов број у ритуалу.

У периоду од 1990. до 1993/94. године актуализује се проблем националног идентитета на глобалном плану, што ритуал, попут осетљивог инструмента, региструје и изражава. Од 1995. с променама у државној политици, стишавањем ратног вихора на просторима бивше Југославије, долази до постепеног повлачења и спљашњавања елемената којима се проблематизује национални идентитет. Међутим, године 2000. и 2001. на свадбама у Врању и околини, евидентна је растућа заокупљеност националним идентитетом. Близина Албанаца, борбе у најнепосреднијем окружењу (експлозије граната чуле су се и у сâмом граду), промењен политички положај, као и страх за будућност, појачавају потребу да се

Потребно је имати у виду чињеницу да у оквиру овог броја има одређен број оних који ступају у други или трећи брак и који се обично не венчавају у цркви.

⁸ У периоду кризе и изразите осетљивости на националне теме и симболе, кум и стари сват конотирају корене и њихово поштовање, као и снагу и величину породице. Уз то, кум и стари сват су мушкарци, са собом доводе своје госте, а с домаћинима (на челу су свекар, младожења и "младожењски момак" – пратилац и помоћник младожење) се сусрећу тако што у поворкама иду једни ка другима, са флашама ракије у подигнутим рукама – у том сусрету има ратничких елемената.



Сл. 1. Свекрва одевена у футу, са ситом у руци чији садржај сачињава пшеница, шећер, бомбоне и вреднија девизна новчаница, игра своје, свекрвино коло. Врање 1991.

национална припадност учврсти и манифестује. То се чини поступцима и симболима који су били карактеристични за период од 1990. до 1994, али улазе и нови. Током боравка на терену у августу ове године, сазнала сам да се готово сваког викенда дешава да млади пар на венчање одлази у чезама или кочијама, што је у

претходном периоду било изузетно ретко. Оваква вожња градом представља јавну демонстрацију поштовања традиције. Заступљеност песама с националним темама сада је веома мала.

У раздобљу интензивних друштвених промена и превирања од 1990. до 2001. године јасно се могу пратити "реакције" ритуала, који веома осетљиво коинцидира с променама на глобалном плану. На почетку истраживаног периода у ритуал улазе елементи с ознаком традиције, али се однос према њима мења и помера током времена. Међутим, неки оживљени симболи традиције остају у ритуалу с подједнаком заступљеношћу.

Фута, врста ручно ткане сукње, симбол традиције повезан с улогом свекрве, улази у ритуал на почетку испитиваног периода и остаје у њему као његов саставни део⁹. Фута проблематизује пре свега идентитет свекрве – мајке сина, али има значајну улогу и у зони преклапања националног и локалног идентитета (Сл.1). Године 1997. девојке из приградског села Нерадовца играле су одевене у шалваре на такмичењу села Србије, што је у локалним новинама пропраћено коментаром: "Фатише коло нерадовачке девојке, у шалварима уместо у футама."¹⁰ Већ следећи број истих новина доноси обимнији прилог, а ударни наслов је: "Наш фолклор на муслимански начин, Српско коло у шалварима"¹¹. Фута фигурира и као национално и као локално идентитетско обележје. Сâма реч је, међутим, турцизам¹².

*

На почетку истраживаног периода јак акценат ритуала је на националном идентитету, да би временом, од 1994/95. локални – према речима информатора – "Оно, по чему смо ми, Врањанци познати" добио примат.

Слика о Врању и Врањанцима формирана на основу књижевних дела Боре Станковића (која се често суштински и не познају), а нарочито њиховим бројним филмским и позоришним интерпретацијама, представља носећи конструкт локалног идентитета. Међутим, оно што је код Боре уметничка транспозиција стварности, означава

⁹ Опширнију анализу овог проблема нуди рад: Сања Златановић, Реафирмација традиције и свадбени ритуал, *Животни циклус*, Етнографски институт с Музей, Софија 2000, 223-230.

¹⁰ *Слободна реч*, бр. 2109, Врање 25. 07. 1997, 6.

¹¹ *Слободна реч*, бр. 2110, Врање 1. 08. 1997, 10.

¹² Futa, f. (ar.) pregača, kecelja, zastirač. Prema: Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo 1989, 286.

се као "права старина". Информатори, призивајући атмосферу "стarih дана" и помињући Миткеов монолог из "Коштане", дочаравали су ми своје свадбе речима: "Ми, Врањанци смо веселјаци, мераклије". Дешава се да они који се позивају на "Борино Врање" и не знају у ствари који је период обрађен у његовим делима. Али "Борино Врање" је високовреднован елемент у самоодређењу Врањанаца и то, пре свега, младих. Они се везују за слику старе градске културе, улепшану и ретуширану. Оријентални елементи наслеђа третирају се као нешто што даје специфичан колорит Врању, па се, сâмим тим, високо вреднују, али се истовремено, у клими национализма, тежи да се они, као нешто што није "наше" очисте.

И љубав према старим градским песмама, као и оним које као такве фигурирају, карактеристичнија је за младе. На свадбама се певају само оне старе песме које су уметнички обрађене и заступљене у медијима. Песме (како старе градске, тако и орске и обредне) које немају уметничку обраду или су у медијима мање присутне, готово да се уопште не познају. Свadbену песму "Хаџи-Гајка девојку удава", у XIX веку веома омиљену у Врању, Бора Станковић је унео у четири своја дела ("Нечиста крв", "Коштана", "Певци", "Стари дани"), при чему је у композицији романа "Нечиста крв" песма добила посебно истакнуто место¹³. Нисам забележила да је на некој свадби ова песма певана, нити да је ико од оних који су се позивали на "старо Врање" за њу знао.

*

Оживљавање традиције има широку палету својих манифестација, али се најизразитије остварује преко улоге старог свата и свекрве. Један од разлога оживљавања специфичних атрибута улоге старог свата на савременој свадби је и то што он активира конструкте локалног идентитета. Да би се улога старог свата на савременој свадби разумела, неопходан је кратак осврт на традицијску свадбу.

У традицијској свадби стари сват је био сложен и специфичан лик који је у себи обједињавао противуречне особине – с једне стране он је био ауторитет, руководио је свадбом, одређивао почетак и трајање појединих сегмената, а с друге стране стварао је и одржавао веселу атмосферу. Он је имао веома активну и истакнуту улогу – као средишњи субјекат лиминалности, својеврстан церемонијал мајстор – управљао је свадбом истовремено стварајући

¹³ Бора Станковић, *Нечиста крв*, Сабрана дела III, Просвета, Београд 1970, 170, 171, 177, 183.

и ред и неред. На крају свадбе, када се сватови разиђу, антиструктура карактеристична за лиминалност достиже свој врхунац: стари сват је и ред и неред доводио до парадокса. Седео је на ћилиму, закићен венцем сувих паприка, и шалио се и љутио, тражећи да му домаћини, посебно млада, испуне све захтеве.

У традицијској свадби, дакле, стари сват је веома сложен лик¹⁴, а његов значењски склоп у интерпретацији савремене свадбе постаје још сложенији. Посматрани период, према свим својим карактеристикама, представља лиминалну фазу између два облика стабилног друштвеног уређења¹⁵. Лиминалност на глобалном друштвеном плану на свадби се преклапа са лиминалношћу ритуала, чиме долази до дуплирања и појачавања значења својствених овој фази (парадокса, двосмислености, инверзије...). У стању дуплиране лиминалности амбивалентна својства улоге старог свата (ред и хаос) губе одговарајућу равнотежу и добијају још јаче контрасте. Изокретање стварности, производња нереди постаје доминантна особина старог свата на савременој свадби.

Касно ноћу, након веселја у ресторану, сватови с младом долазе младожењиној кући, где се весеље продужава до зоре. Тада наступа у пуном смислу речи тренутак старог свата – он има право да захтева, а свим његовим захтевима се мора удовољити. Он може да тражи да у тепсији, која се ставља на сто или на земљу, игра млада или младенци заједно, свекрва или, пак, његова жена старосватица (Сл. 2). Казивачи – протагонисти савремених свадби су ми објашњавали да је то стари врањски обичај. Међутим, старији казивачи, који су се венчали пре Другог светског рата, за овакав обичај нису знали, нити сам о њему нашла податке у другим изворима¹⁶. Играње у тепсији свакако није стари врањски обичај, али као такав данас фигурира. Може се посматрати као измишљена традиција¹⁷, јер се

¹⁴ Опширније о улози старог свата у традицијској свадби: Сања Златановић, Значењски склоп традицијске свадбе – Врање и околина, *Етнология* 4, Софија 2001, 7-50.

¹⁵ Mirjana Prošić-Dvornić, Predgovor, *Kulture u tranziciji*, Plato, Beograd 1994, 10.

¹⁶ У литератури се помиње тепсија као врста музичког инструмента. Плитку, бакарну тепсију, окрећу на одређени начин, чиме се производи звук, а уз окретање тепсије се пева. Певање уз окретање тепсије заступљено је на ширем балканском простору. Tatomir Vukanović, *Pevanje narodnih pesama uz okretanje tepsije*, *Glasnik Muzeja Kosova i Metohiji* I, Priština 1956, 117-164.

¹⁷ Eric Hobsbawm, Introduction: *Inventing Traditions*, u: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1995, 2.

уклапа у постојећу слику о Врањанцима као веселјацима, коју они сами негују и подржавају као свој идентитетски мит¹⁸. Остављам отворену и могућност да се у тепсији играло у неком другом делу јужне Србије који није обухваћен истраживањем, или да је миграционим таласима пренесено из Македоније или са Косова.



Сл. 2. Младенци у зору, на захтев старог свата, играју у тепсији. Врање 1997.

¹⁸ Израз *идентитетски мит* користи А. Д. Смит у контексту објашњења појма националног идентитета и са њим повезаног национализма. А. Д. Smit, н. д., 7.

Савремена свадба је прича о транзицији статуса, карактеристичној за ритуале прелаза, у периоду друштвене транзиције, што проблем идентитета (породичних, личних) избацује у први план.

У таласу опште ретрадиционализације друштва, најизразитије оживљавају симболи који се односе на улогу свекрве. На то је свакако утицала плица национализма који слави жену искључиво у улози мајке¹⁹. Симболи традиције повезани с улогом свекрве улазе у ритуал с првим импулсом повратка традицији и остају у њему као конститутивни, што упућује на закључак да они, осим националне идентификације, представљају и темељ неких других идентитета. Национална идентификација, како објашњава Хобсбаум, увек је комбинована с идентификацијама друге врсте, па и онда када делује да је супериорнија од њих, а може да се мења и у веома кратком периоду²⁰.

Многе свекрве имају потребу да буду одевене у футу и уопште, око свекрве се групишу елементи с ознаком "традиционално". Насупрот њој, млада је у гламурозној венчаници, у коси има пластифициране украсе у виду цвећа, у рукама "бидермајер" – букет вештачког цвећа, ту је троспратна – Младина торта, чији врх украшава пластична фигура младенаца уоквирених ореолом у облику цветног венца или срца, шампањац – елементи романтичног карактера, преузети из холивудских филмова. У традицијској свадби, одећа и свекрве и невесте била је допуњена одговарајућим симболима, али се није суштински разликовала од њихове свакодневне одеће. Данас је то својеврсно костимирање, па и прерушавање (друго ЈА) – свекрва тиме посеже за ауторитетом који је у прошлости имала, а млада жуди за западним, гламурозним.

У прошлости свекрва је уводила невесту у кућу са два хлеба испод мишке и два крчага воде у рукама и уопште, било је низ симболичких радњи око огњишта, места изражене симболике, којима се невеста везивала за нови дом. Данас невесту преноси преко прага младожења, што речито изражава настале промене у породичним односима. У прошлости, невеста је своје, *снашкино коло*, играла у дворишту младожењине куће, везујући се на тај начин за њу. Њено коло било је агрегационо. Данас млада своје коло игра при поласку из родитељске куће. Тиме се наглашава њено

¹⁹ Andelka Milić, Nacionalizam i "žensko pitanje" u istočnoj Evropi, у: *Kulture u tranziciji*, Plato, Beograd 1994, 52.

²⁰ Erik Hobsbaum, *Nacije i nacionalizam od 1780. Program, mit, stvarnost*, Filip Višnjić, Beograd 1996, 18.

одвајање, сепарација, од претходног статуса – родитељског дома и девојачког живота. Чињеница да нема много елемената којима се она везује за нови дом, указује на то да се она одваја од претходног, али у ново не улази потпуно, јер млади, а невеста посебно, теже неолокалном становању и животу независном од старијих, итд.

У ритуалу је мноштво дисонантних тонова, јер он, као "модел нечега"²¹, осетљиво одражава амбиваленције и контрадикције у друштвеној стварности.

Саня ЗЛАТАНОВИЧ

САВРЕМЕННАТА СВАТБА – РАЗКАЗ ЗА ИДЕНТИТЕТА

Средишња тема в савременната сватба (Враня, 1990-2001) – т.е. това, което се долавя от самия ритуал и от разказите на информаторите, е проблемът за идентитета. Понятието за идентитет е тясно свързано с понятието за ритуал, защото ритуалите са вградени в идентитета на общността. От друга страна и едното, и другото понятие са неразривно свързани с понятието традиция, което конотира наследство и пренасяне на ценности от генерация на генерация. Съвременната сватба представлява пресечна точка на тези три понятия, доколкото със своята форма, съдържание и значение е изключително удобно тя да бъде свързана с традицията и посредством нея да се проблематизира собственият идентитет.

Sanja ZLATANOVIC

CONTEMPORARY WEDDING – A STORY OF IDENTITY

The main theme of the contemporary wedding (Vranje 1990-2001), that is being worked out both through the ritual itself and through the informant's tellings is the problem of identity. The notion of identity is inseparably connected to the notion of ritual, because rituals are built in the identity of the community, and both notions are inseparably connected to the notion of tradition, the latter connoting the past and the transmission of the values from one generation to another. The contemporary wedding is considered as the intersection of these three notions being very suitable by its form, content and importance to be interconnected to the tradition and as a device of the own identity questioning.

²¹ K. Gerc, н. д., (1)... 127-128.

СВАДБЕНА ФОТОГРАФИЈА КАО ИЗВОР ЗА ТУМАЧЕЊЕ ЕЛЕМЕНАТА МАТЕРИЈАЛНЕ КУЛТУРЕ

Венчане фотографије чине обавезни део породичне галерије слика, прикупљају се и чувају у фотографским албумима и имају колико документарну, толико и ритуалну и симболичку функцију. Оне су напосто идеализована слика породичне хармоније и континуитета. За истраживаче културе пак, чине неисцрпно поље за анализу друштвених односа, статуса појединца унутар шире заједнице, али понекад и једини документ који омогућава анализу свадбених атрибута, попут одеће или цвећа. Рад представља покушај краће анализе промене модних и друштвених трендова у периоду од последњих деценија XIX до почетка XXI века.

Кључне речи: фотографија, извор, обичај, венчање, појединац, друштво, одећа.

Схватање брака, свете заједнице мушкарца и жене, у свим друштвеним заједницама под јаким је утицајем институционализованог брачног права, било обичајног, било религиозног или пак грађанског. Традиционални став средине је да сваки члан заједнице, мушкарац или жена, треба да ступи у брак, при чему је заснивање породице један од првих и најважнијих корака уклапања појединца у ширу друштвену заједницу.

Важност која се придаје склапању брака, односно венчању и свадби или свадбеном весељу, које се надовезује, недвосмислено указују на положај овог обреда, који од свих обичаја у животу појединца и шире друштвене заједнице има највише јаван и комплексан карактер. Колика је важност придавана склапању брака може да се види приликом сахрана девојака и младића стасалих за удају – женидбу, приређивањем посебних ритуала и обредних радњи, као и употребом посебне врсте одеће за такве случајеве. Девојке су најчешће сахрањиване у свечаној народној ношњи или белој венчаној хаљини.¹

¹ У музејима, али и породичним албумима могу се наћи фотографије покојника – девојака у венчаним хаљинама и с цветним венцима на гла-

Имајући на уму да су обреди уопште концентрисани аспекти животног стила набијени симболичким значењима, њихова анализа, с једне стране, омогућава ишчитавање мотивација, преокупација, као и свих вредности значајних за живот, док с друге стране истраживачу и пуком посматрачу даје јасну или идеализовану слику статуса појединца и породице у друштву. Због тога, фотографија, као успомена, али и важан документ на коме је ухваћен и овековечен најсвечанији тренутак, представља непрегледно поље изучавања и објашњења културних, етничких и верских елемената. У овом раду покушаћу као етнолог музеалац да укажем управо на тај значај фотографије као битног визуелног извора за садашња и будућа истраживања у области, како ми етнологзи то волимо да раздвајамо, друштвеног и духовног живота, као и материјалне културе.

После открића фотографије 1839. године, веома брзо је повећан број корисника нових слика које су настајале помоћу светлости усмерене на хемијски препарирану подлогу. Нова технологија омогућила је широком кругу корисника остварење сна о стварању сопствене галерије породичних портрета, али и из других области породичног живота у којима су представљени обични људи, припадници, нове грађанске класе. Најпре доступан само владарским и аристократским породицама, а убрзо и грађанским, портрет од друге половине XIX века постаје толико популаран да је успео да занемари све разлике и поделе међу европским културама и друштвеним слојевима. Фотографски апарат бележи наравно, венчања крунисаних глава, али никако не заборавља и обичне чиновнике, трговце и сељаке. У извесном смислу, венчани портрет нас уводи у широки репертоар породичног портрета, који је, захваљујући фотографији као изразито демократском медију, постигао до тада непознату масовност, јер је сваком грађанину омогућио да направи властито генеалошко стабло у сликама.²

Први венчани портрет невесте у Србији начинио је 1848-1850. године незаобилазни Анастас Јовановић. То је портрет младе жене, представљен до колена, у богатој чипканој венчаној хаљини, с венцем на глави. Она седи у фотелји и држи букет цвећа, док јој набори вела прекривају руке и руке фотеле.³ Убрзо, с поја-

вама, док је одар окићен искључиво цвећем које се користи у свадбеним ритуалима.

² М. Тодић, Фотографија и церемонија грађанског венчања у Србији 1850-1940. *На лудом камену*, каталог изложбе, Етнографски музеј у Београду, Београд 1998. 5.

³ Портрет под називом Невеста I и II, сачуван је у два примерка и налази се у Музеју града Београда.

вом професионалних фотографских атељеа у Београду, а затим и у другим градовима у Србији, младе су биле у прилици да сачувају успомену на своје венчање. Венчане фотографије су у домаћим атељеима, почев од средине шездесетих година XIX века, најчешће обликоване као двојни, а не појединачни портрети, у којима је млади пар представљен на репрезентативан начин. Најстарија дела изведена су у форми визит карте. Атељеи Ђоке Краљевачког у Београду и Иштвана Олдала у Зрењанину, међу првима снимају портрете венчаних парова у малом формату. Овај формат остаје доминантан до последње деценије века, када уступа место готово два пута већим форматима. Фотографије у виду визит карте унеколико су испуњавале своју представљачку функцију, али како су фигуре фотографисане са велике удаљености, није било могуће овековечити добру видљивост свих детаља, попут израза лица или украса на одећи. Приказивање персоналности, као и бележење материјалних елемената није ни био циљ ових првих визуелних артефаката, већ је, пре свега, требало добити репрезентативну представу тог "историјског момента". Коришћење кабинет формата у великом броју случајева омогућило је добијање фотографија са јасним визуелним ефектима. Лица младенаца и детаљи на одећи постају јасно видљиви и изражени, а повећана површина омогућава истовремено и фотографисање блиских рођака и учесника свадбеног веселја. Једнобојна и замагљена позадина с формата визит карте уступа место богатим цртежима. Уобичајени декор постају осликани делови архитектуре са балустрадама богато окићеним цветним венцима и гирландама, испред којих су постављене фотеље или столице. Не тако често дешавало се да су позадина и ентеријер у диспропорцији с особама које су фотографисане. Декор је осликавао богатство, док су се пред оком камере налазили скромни трговци или сељаци. Немогућност изласка из фотографског атељеа заправо је омогућавала бар на тренутак, који је овековечен за вечност, привид неког другог економског статуса, достизање вишег, а често и недоступног економског статуса. Те фотографије су заправо први визуелни приказ вечите људске тежње за успињањем на хијерархијској лествици.

Групни породични портрети настали у фотографским атељеима широм Србије следили су схему устаљеног фотографског кадра свеприсутног широм света. У центру је невеста, а око ње су правилно распоређени рођаци и остали учесници у свадбеном весељу. Прича се неминовно плете око најважније личности обичаја, невесте. Међутим, простор, а с њим и време, ипак диктирају нешто другачију причу. Патријархални друштвени назови не до-

звољавају овакав след догађаја, невеста је ипак само млада жена, а њено место у нашем друштву није центар, она мора бити скрајнута јер друштвена правила то стриктно налажу. Тај крути став биће присутан све до завршетка Првог светског рата. Тих година фотографија је представила нову, модерну жену. Она је скинула круте корсете, скратила је хаљину, и престала да буде само узорна супруга и мајка. "У тадашњим текстовима посвећеним улози жене у друштву наглашено је да су жене у време рата показале способности да саме организују подизање породице, па онда им се мора дозволити и самосталност у обављању јавних послова. У расправама о браку такође се уочавају огромне промене. Говори се, тако, поред осталог, о кризи традиционалног брака и о потреби да се венчањем крунише међусобна љубав и подударност у погледима на живот и свет, а захтева се и право да жена сама слободно изабере будућег мужа."⁴ Овакви ставови убрзо су се одразили и на фотографијама венчаних парова. Они више нису у крутом ставу, емотивни гестови полако почињу да заузимају своје место пред објективом. До тада једини израз емоција, држање за руке, присутан је и даље, али објектив је забележио и благи наклон главе супружника, руку на младожењином рамену, лица окренутих једно према другом, а потом и широку палету условно речено природног и опуштенијег понашања.

Овакве фотографије постале су незаобилазан део породичних албума и ентеријера готово свих грађанских кућа. Некако истовремено, вођени својим радозналим духом, пристижу путујући фотографи, али и истраживачи у варошице и удаљена села. Продукт тих путовања су фотографије изузетне лепоте и документарности. Посматране с дистанце од готово једног века оне и даље плене својом лепотом, али, пре свега, украденим и за вечност замрзнутим емоцијама. Овакве фотографије понекад откривају и оно што не би требале, оно што је требало "сакрити под тепих". Али, оног тренутка кад је та чудна направа од фотографског апарата закорачила у наше животе многи његови сегменти су из сфере тајног прешли у сферу јавног.

Тридесетих година прошлог века фотографија доживљава своју експанзију, а фотографски апарат постаје чест реквизит хобиста, али и незаобилазно средство истраживача. И управо захваљујући томе, у музејске фондове, али и у породичне албуме слио се невероватно велики број фотографија најразноврсније темати-

⁴ Ч. Митровић, *О браку, Женски покрет*, св. 1 и 2, Београд 1922, 146-147.

ке. Неки од аматера, као етнолог Петар Ж. Петровић, или лекар Радивоје Симоновић, заузели су истакнуто место у историји фотографије, а њихове фотографије документ су времена у којем су живели. Њиховом заслугом овековечена су многа венчања обичних, малих људи из суседства.

Фотографије Петра Ж. Петровића можда најбоље илуструју спој етнолога с оком фотографа. Композиционо, те фотографије понекад делују недовршено, али реалистичност тренутка који приказује, исту фотографију сврстава у антологијске. Најбољи пример за то је слика сватова из Подибра снимљена 1928. године. Објектив је обухватио све значајне елементе свадбене поворке која је снимљена на поласку из младине куће. Због тога је и позадина потпуно адекватна, брежуљци, кућна ограда са разгранатим дрветом и суморан зимски дан. Барјактар и младожења на коњу, девер у народном оделу окићен пешкиром, мушки сватови у народној ношњи, а млада и женски сватови у градској одећи. Као и на венчаним портретима снимљеним у атељеима, сви су у укоченим и крутим позама, без икаквог исказивања емоција. Можда од свих помало одудара невеста, на чијем лицу некако победоносно лебди осмех. Она је срећна и задовољна, као што и треба да буде, па зашто се то не би видело и на фотографији.

Још занимљивија је фотографија истог аутора на којој су младенци са свекрвом и јетрвом. Фотографија је значајна за етнолошка проучавања, пре свега, што приказује статус жене унутар патријархалне породице. Припремајући их за фотографисање, Петровић је композиционо следио упутства професионалних атељеа. Младожења у пози пауна и свекрва седе у дворишту куће, иза младожење је млада у народној ношњи с куповним венчаним велом, која се једном руком благо ослања на мужевљево раме, док поред ње стоји јетрва у ставу пуне покорности иза своје мајке. Њихова лица су укочена и нема, а слика тако јасно говори о строгој хијерархији унутар породице. Младожењина мајка, односно свекрва, неприкосновени је женски ауторитет којем се подједнако покоравају и женски и млађи мушки чланови породице. Стицањем статуса удовице, она избија на чело породичне хијерархије, и постаје искључиви ауторитет не само у приватном већ и у јавном животу. Строгост, ауторитарност и крутост коју прокламовани начин живота неминовно носи тако јасно и једноставно приказују Петровићеви младенци из Мале Моштанице снимљени 1927. године.

Све до средине XX века младенци из сеоских средина остаће у крутом ставу испред објектива, било у фотографском атељеу или

на отвореном простору. Њихова крутост понекад је само последица строгих фотографских упутстава, јер тек крајем друге деценије XX века техника ће омогућити јасан снимак и када је особа у благом покрету. Објектив ће почети да бележи младенце на свадбеним колима, додавање накончета невести, или посипање сватова житом. Стидљиво, али сигурно, венчање и свадбена весела постају предмет фотографских прича.

Осмех на невестином лицу појавиће се спорадично на фотографијама грађанских венчања средином двадесетих година с појавом чарлстона и већим осамостаљивањем жене на економском и друштвеном плану, али усталиће се тек после завршетка Другог светског рата.

Промене које је донело послератно законодавство прихватане су у појединим деловима друштва брже или спорије, потпуно или делимично, што је зависило од степена у коме су оне одступале од раније важећих норми. Црквена венчања ће у дужем низу година бити непожељни део обичајне праксе, а грађанско венчање, скромно, без икаквих сувишних и упадљивих ознака, пожељни образац понашања.

И у првој деценији након завршетка рата фотографи су забележили венчане парове. Тек пуко посматрање тих фотографија, међутим, не одаје да су то управо двоје младих снимљених у најсвечанијем тренутку свог живота. Одећа младенаца је свакодневна, без икаквих свадбених ознака. На одећи понеких парова појавиће се неки нови симболи друштвеног статуса. Најчешће су то ударничке значке у реверима сакоа или одликовања на војним униформама. Младенци су и даље у крутом ставу, погледа упереног у објектив, али са спорадичним благим осмехом на лицу. Ако тај осмех и не постоји, њихове очи показују срећу и задовољство. Понека фотографија ће приказати и неке другачије, срећне младенце, широког осмеха у релативно блиској пози, попут загрљаја или држања за руке. Емоције ће, постепено али сигурно, бити показане на фотографијама тек почетком шездесетих година XX века.

Нови друштвени систем, иако суров и крут у многим областима живота, омогућавао је слободан избор брачног партнера. Спорадично ће се још појављивати уговорени бракови, али овог пута на нивоу шире друштвене заједнице.⁵ Строга правила патријархалне средине преузео је нови друштвени систем који је имао за циљ пре-

⁵ После завршетка Другог светског рата чланови КП, а посебно војна лица, морали су имати писмену дозволу Обласног комитета КП или војног старешине да би могли склопити брак. Одмах након 1945. године често је била и појава уговорених бракова "истакнутих другарица и другова".

васходно одржање стеченог статуса по сваку цену, често негирајући сопствене принципе прокламованих слобода на свим нивоима.

Готово пуне две деценије друге половине XX века младенци ће се обавезно фотографисати после обављеног венчања, а понекад и у току самог чина склапања брака. Најчешће су то фотографије мањих димензија, познатије као формат разгледнице, у црно-белој техници. На снимцима направљеним у фотографским атељеима приметно је одсуство упадљиве позадине. Она је светла или тамна површина, без декорације. Композицију чине невеста и младожења или младенци са кумовима. Ипак, најчешће композиције из тог периода су младенци са сватовима снимљени испред општинске зграде после обављеног венчања. Међу учесницима весела тешко се распознају родитељи и остали учесници, сви су готово исти, одећа је свакодневна, или нешто свечанија. На лицима је осмех, тела су им у опуштеном ставу, па понека групна фотографија одаје утисак конфузне скупине веселих људи.

Средином педесетих година фотографски атељеи промовисаће нови модни тренд у изради фотографија. Ретуширане и колорисане фотографије великих димензија заузеле почасно место на зидовима многих кућа. Ако и нису снимљени после венчања, брачни парови ће односити своје фотографије у оближњи студио да би се направила фотомонтажа и урадио ретуш. Те венчане фотографије уобичајено приказују портрете младенаца благо нагнутих глава једно према другом. Најчешћа ликовна интервенција састојала се у додавању свадбеног венца и вела код невесте, можда неког комада накита попут бисерне огрлице или броша, евентуалног младежа поред горње усне, промени начина чешљања или благим естетским захватима на лицу. Такве фотографије заузимаће су почасно место изнад брачних постеља и заједно с лутком из Трста и јастуцима од сатена у живим бојама, представљали статусне симболе. Понекад су представљале и зачетак колажа око којег се даље испредала породична прича.

Појава колор фотографије, као и ниске цене фотографске опреме и материјала омогућили су продирање фотографије у свакодневни живот појединца. Објектив ће почети да бележи разноврсне тренутке у нашим животима, срећу, збуњеност, али и тугу. Фотографски албуми постали су део сваке породице. Поседовати фотографије више није представљало питање економске моћи, већ је постало део свакодневице. Венчања и свадбе бележе упоредо професионалци и аматери. Израђиваће се фотографије разних димензија у неколико примерака. Објектив ће забележити готово сваки тренутак свадбене церемоније и накнадног весеља. Класич-

но позирање пред објективом престаје да буде правило, пожељан образац постаје опуштеност, лежерност и спонтаност. Спорадично ће се одлазити у фотографски атеље да би се овековечио тренутак којим су двоје спојени у добру и злу, али све су ређе овакве фотографије, као што су све ређи класични фотографски атељеи. Из области заната фотографија поново прелази у сферу уметности.

Последња деценија XX века донела је непресушан извор информација за проучаваоце друштвеног живота и обичајне праксе. Модни трендови у свим областима живота постали су доминантни, па и на венчаним фотографијама. Напуштање неких дотада пожељних и важећих друштвених образаца и замењивање новим, видљиво је и на венчаним фотографијама. Оне ће најочитије приказати драстичне поделе на социјалном и економском плану. Гламурозна венчања у "холивудском" стилу постају обичајна пракса сеоског и једног дела градског становништва. Венчање је тренутак кад се приказује стечена економска моћ, помак на друштвеној лествици, прелазак из села у град, али и строга дистинкција у односу на интелектуалну елиту. За тај друштвени слој пожељни образац понашања ће постати повратак традицији. Незамисливо је склапање искључиво грађанског брака. Црквена венчања постају обавезна и уобичајена, она указују на верску, а самим тим и етничку припадност. Фотографије младенаца у цркви или испред ње, а још више испред манастирских цркава постају обавезни реkvизит којим ће се несумњиво потврдити пожељни верски и етнички идентитет.

Насупрот оваквим ставовима налазе се, млади и образовани људи, који свет посматрају другачијим очима. Њихова венчања нису обавезно фотографисана. За њих важе правила другачијег понашања. Њихова венчања су понекад гламурозна, али на други начин. Објектив је тако забележио невесту у шортсу, младенце у блу цинсу, и једноставна венчања за најближе рођаке. Свадебни атрибути готово да поново нису препознатљиве, али не због "цензуре", већ напросто зато што се не уклапају у стил живота.

Изласком матичара из строгих оквира службених просторија пружила се могућност за низ потпуно невероватних и незамисливих ситуација у дотад важећој пракси. Венчања се сада могу обављати у ресторанима, код куће, у ваздуху, па понекад и у болницама.⁶ Нови модни тренд почео је да поприма све више пристали-

⁶ На изложби *На лудом камену* приређеној у Етнографском музеју у Београду 1998. године изложена је фоторепортажа венчања у гинеколошкој клиници. Свадебно весеље обављено је након тога у ресторану у граду, али без присуства невесте. Такође је, у току трајања изложбе

ца. Треба бити другачији, да ли зато да бисмо били модерни, или напросто да би нешто доста лично сачували само за себе?

Други део анализе венчаних фотографија усредсредићу на симболику свадбених атрибута, заправо делимично ћу фокусирати невестинску одећу и цвеће као њен обавезни пратећи елемент.

Венчана одећа је у традиционалним друштвима била готово идентична празничној. За свечаније прилике, каква је била и свадбена свечаност, одело је израђивано од бољих материјала и с нешто више декоративних елемената. Ова одећа позната је као репрезентативни народни костим који је уобичајени инвентар свих етнографских музеја. Међутим, оно што је младиној ношњи давало посебно обележје, било је покривање главе.

Свадбено оглавље, невестински венац, био је кључни атрибут који је симболиком боја, цветова и употребом разноврсних материјала, било биљног, животињског или минералног порекла, имао вишеструки задатак. На визуелном плану, он је невесту издвајао од осталих учесника ритуала, док је, на другој страни, његова обредна функција била заштита од нечистих сила и демона.

Употреба разноврсних елемената на невестинским оглављима заправо је очувано схватање да сви атрибути имају посебну улогу у обредно-магијском смислу заштите невесте од злих погледа, урока, ради обезбеђивања напретка и плодности у будућем брачном животу. Овде се пре свега, истичу паунова пера, ресе од коњског репа, амајлије у облику крста, али и низови перлица и прапораца који при покретима, својим звуком, а према народном веровању, растерују зле силе којима је невеста изложена. Венац је на невестиној глави симболично изражавао жељу за плодношћу, а вео, који га је прекривао био је познат свим древним и античким медитеранским народима и имао је бројна значења; означавао је високи друштвени статус или пак, ропство, покорност, скромност, брачно стање, жалост и др. У опреми младе највероватније је имао двоструку симболику, већ поменути заштиту од утицаја злих сила, али и прикривање лепоте од погледа других мушкараца, поковавање хришћанским принципима по којима је жена намењена искључиво будућем супружнику, што је истовремено знак покорности и вере. Због тога је разумљиво да га је могао скинути искључиво муж приликом ритуалног свођења младенаца

обављено венчање у просторијама Музеја. Венчање је било како део медијске промоције изложбе тако и могућност младенцима да брак склопе управо тамо где су се и упознали.

у сеоској варијанти, или након обављеног венчања у нешто измењеној градској варијанти склапања брака.

Бели венчани венац и вео из градског одевног инвентара прелази у сеоски већ почетком XX века. Венчане фотографије из тог периода приказују најразноврсније облике овог невестинског оглавља. Сусрећемо варијанте од малих венчића и кратког вела до изузетно великих венаца од тила или танког прозирног материјала. Тако обликована оглавља нису увек била прилагођена модним трендовима, већ су својим облицима и димензијама често подсећала на цветна невестинска оглавља попут смиљевца, ношена до краја XIX века. Све до половине XX века она су у многим крајевима ношена у комбинацији с народном костимом, иако је бела венчана хаљина из инвентара грађанске одеће прешла у сеоску средину већ након завршетка Првог светског рата.

Грађанска варијанта венчане одеће је све до почетка XX века била спој европске моде и традиционалног грађанског костима. Сачињавали су га сукња црне или неке друге боје, бела кошуља и марама, као и атласно либаде беле, црне или неке друге боје. Глава је кићена белим велом који је прикривао невестински венац од вештачког цвећа. Крајем века устаљено је ношење беле венчане хаљине. Она је увек пратила модну линију свог времена, понекад је могла бити деколтована, али најчешће је чедно закопчавана до грла. Украшена је чипком, тилом, везом и позамантеријским тракама, према правилима тренутно важеће моде.

Средина XX века је и прекретница у начину живота, па и начину одевања младенаца. Одећу невесте могла је чинити свечана одећа било које боје и кроја. Избор одевних предмета препуштен је личним нахођењима. Дијапазон модела изузетно је широк – од гламурозних венчаница по узору на филмске звезде и крунисане главе, до свакодневне одеће, а у зависности од материјалног статуса и невестиног карактера. Доминантна боја венчаног костима ипак је и даље остала бела. Она је симбол апсолутне чистоте, духовне и физичке, што су основне претпоставке за будући срећан живот.

Употреба цвећа у свадбеним обичајима веома је раширена. На свадбеном венцу невесте, пре света, симболизује плодност, оно се појављује као архетипски лик душе, и као духовно средиште. Његово значење утврђује се према бојама, које откривају усмерења психичких тежњи: жуто има соларни симбол, плаво симболише сањарску нестварност, црвено крв, а бело невиност. Његова алегоричка употреба је безбројна: оно је међу атрибутима пролећа, зоре, младости, говорништва, врлине итд. На пример, босиљак

има изузетну улогу у српској народној религији, придаје му се посебна мистична моћ, пре свега заштитничка, а у свадбеним обичајима и плодотворна. У изради традиционалних цветних венаца коришћено је сезонско цвеће, али и гране врбе, или поменути босиљак. Први венци од вештачких материјала представљали су класје жита, и они су се очували све до половине XX века.

Венчани букет, који се у граду појављује с епохом бидермајера, па је данас и познат под тим називом, подједнако се прилагођавао модним трендовима. Прављен је од природног или вештачког цвећа, а димензије су варирале од сасвим малих, до изузетно великих. За израду је коришћено најразноврсније цвеће, али одабир боје и избегавање неких врста цвећа био је важеће правило како за венчани венац, тако и за букет. Ретко ће се срести жуто цвеће или употреба хризантема.⁷

Модна превртљивост налази место и крајњу истину у постојећим супарништвима класа, у такмичарским борбама око угледа у којима се сучељавају разни слојеви и делови друштвеног тела. Иако промене често настају под спољним утицајима као последице додира са страним народима, од којих се копира начин одевања, градња куће и многи други културни елементи, подстицаје оваквим променама често дају највиши с лествице политичке или уметничке хијерархије. Променљивост модних трендова тако је брза, а промене на врховима лествица готово свакодневне, па се понекад чини да је живот заправо филм који се одвија пред нашим очима. Фотографије нам због тога као материјални артефакт омогућавају да спознамо све промене које пролећу пред нашим очима. Оне су постале незаобилазан елемент у анализи начина живота у протеклом веку, а на жалост можда и једини материјални доказ за усмене и писане изворе, јер прегледајући музејске депое може се веома лако уочити да готово да не постоје тродимензионални предмети који би омогућили визуелну презентацију свадбених обичаја. Да ли је проблем у недефинисаности поља истраживања етнолога музеалаца, временском детерминисању истраживања или пукој "заборавности" остаје да се разреши. До тада венчане фотографије ће се чувати у породичним албумима и музејским депоима. На избледелим и пожутелим комадима папира остаће за вечност спојени и срећни да би нам једном испричали причу о моди, обичајима, али и људским и историјским ђудима.

⁷ О свадбеним атрибутима више видети у каталогу изложбе *На лудом камену*, Београд 1998.



Атеље Цецилија, Бојка (рођ. Стојков) и Милан Будишин
Кикинда 1897.



Атеље Сингер, Младенци са сватовима
Сомбор око 1900.



Никола Зега, Свадба
Грачаница 1904.



Аноним, *Коса* и Томислаб Маринковић
Књажевац 1927.



Атеље Ронаи, *Катарина Бугарчић* и *Павле Станојевић*
Београд 1935.



Аноним, Горица и Мића Лазућ
Београд 1953.

Весна *ДУШКОВИЧ*

СВАТБЕНИТЕ ФОТОГРАФИИ КАТО ИЗВОР ЗА ТЪЛКУВАНЕ НА МАТЕРИАЛНАТА КУЛТУРА

Венчалните фотографии съставляват задължителен дял на семейните галерии от снимки, събират се и се съхраняват във фотографски албуми и имат колкото документална, толкова и ритуална и символична функция. Във всички семейства те представляват идеализирана картина на семейна хармония и континуитет. За културолога те са неизчерпаемо поле за изследване на социалните отношения, статуса на индивида в обществото, както и за анализ на символиката на сватбените атрибути, например на облеклото или цветята. Работата представлява опит за кратък анализ на промените в модните и обществените тенденции за период от стотина години.

Vesna *DUŠKović*

WEDDING PHOTOGRAPHS AS MATERIAL ELEMENTS INTERPRETATION SOURCE

Wedding photographs make obligatory part of the family photo gallery. They are collected and kept in photo-albums, bearing not just the function of the document but also the ritual and the symbolic ones. They make the idealistic picture of family harmony and continuity in all of the families. For the researcher in culture they also make the unlimited field for analysing social relations, status of the individual in the society or wedding attribute symbolism, like the clothing or the flowers. The paper presents an attempt of a shorter analyses of changes in fashion and in social trends in some hundred years.

ЗООМОРФНИЯТ КОД В ПОГРЕБАЛНИТЕ ПРЕДСТАВИ НА БЪЛГАРИТЕ (КОНЕТЕ НА СВ. ТОДОР)

Статията предлага една хипотеза относно генезиса и символиката на демоничните Тодорови коне и конници. Разглеждайки основния приказен сюжет за тях, разпространен сред българи, сърби и румънци, според който момците похищават и убиват събралите се на седянка през Тодоровата седмица моми, разстилайки техните черва по плета или по дърветата, авторът прави извода, че тези персонажи представляват превъплътени души на несоциализирани покойници (ергени или младоженци, неизконсумирали първата брачна нощ). В подкрепа на подобно становище е и румънската легенда за стареца Алексей – пръв помощник на Св. Тодор, който избягва от дома си в деня на своята сватба.

Ключови думи: демонология, коне, нечисти несоциализирани мъртвци.

Зооморфният код заема съществено място в митологията, обредността и фолклора на всеки народ или общност. Този факт бе красноречиво представен и доказан напоследък в обстойната сравнителна монография на Ал. Гура "Символика животных в славянской народной традиции" (М. 1997). С оглед на поставената тук тема трябва да отбележа, че животните изпълняват специални функции и са натоварени със съответната семантика в погребалната обредност на българите, и не само на тях, като заемат своето място в пространствения модел на света. Тъй като смъртта бележи края на човешкия живот и предопределя последния цикъл от обичаи, свързани с него, тя поставя различните представители на фауната в специална митологична зависимост. Животните се превръщат в индикатори на метаморфозите на човешката душа.

Те стават изразители на отделните космически пространства, обитавани от душите в резултат на традиционните народни схващания за праведност и грешност. Така например, при вертикалния вариант на световния модел те символизират трите основни сфери – небето, земята и хтоноса. А при хоризонталния вселенски модел те характеризират своето, усвоеното културно пространство и чуждата, дива и непозна природа. Подобна архаична изходна позиция определя и различните смислови зооморфни комбинации, които откриваме в митологията на погребението. В него бихме открили няколко водещи направления. Първото е свързано с вещите животни – вестители на смъртта на човека. Към тях принадлежат кучето, вълкът, конят, змията и множество птици (кукумявка, гарван, кокошка, петел). Някои особености в тяхното поведение се осмислят в народна среда като прокоби за смърт. Второто обхваща онези животни, които представляват евентуална заплаха за мъртвеца и могат да предизвикат инкарнация на неговата душа (котка, куче, някакъв вид домашна или дива птица). Третото формира групата на жертвените животни, които се убиват в памет на мъртвия по време на смъртта и помените, в което доминира идеята за "чистота" и "святост" на жертвения вид. И накрая, териоморфният код е особено силно представен в многообразните поверия и представи за метаморфозите на човешката душа. В случая ми се струва необходимо да разгранича тези метаморфози в две групи – на праведните и на грешните души. В първия случай душата почти винаги има орнитоморфни измерения. Според народните представи тя се завръща при своите родственици през определените за това периоди от годината предимно като птица, мушица или пчела. Докато при втория случай, нейните териоморфни превъплъщения са твърде разнообразни. Това е така, тъй като и генезисът на превъплътените грешни души е доста разнопосочен. Към обширната група на грешниците (*нечистите покойници*) спадат вампирите, върколаците и магьосниците, чиито зооморфни метаморфози са най-често в облика на вълк, куче, кокошка или котка. Към нея отнасяме и превърналите се вследствие на родителска клетва в животни починали хора. Повечето случаи от този тип са свойствени за фолклорната традиция и сами по себе си представляват етиологични предания за произхода на някои животински видове. Кукувицата и бухалът са прокълнатите деца на една жадна майка. В къртица се превръща прокълнатият заровен в земята син на един алчен свещеник. В приказното народно творчество на православните балкански народи можем да открием още редица разкази за произхода на гълъба, гу-

гутката, славея, мечката, маймуната, змията и невестулката от синове и дъщери, които са били прокълнати по една или друга причина от своите родители.

И накрая, като отделна подгрупа бих отделил зооморфните метаморфози на онези нечисти покойници, които приживе не са изминали задължителните за традиционното общество степени на социализация. Към нея бих отнесъл превъплътените в черни нощни птици без перушина души на починалите некръстени, пометнати или насилствено убити извънбрачни деца, познати в целия славянски свят като *нави*, *навяци*, *мавки* или *еврейчета*. Към същата подгрупа принадлежат и душите на младите неомъжени удавници и родилки, които във вид на "бели или жълти пеперуди" прелитат отвъд Дунава по време на Русалската седмица след Петдесетница. Това са демоничните *русалийки*, сходни на източнославянските *русалки*. Според българските поверия тези календарни демонични персонажи причиняват тежката "русалска" или "самодивска болест" и едновременно с това могат да я лекуват. Според народното творчество несоциализираната напълно булка, починала в периода от 40 дни след сватбата, се превръща в невестулка, която българите наричат почти повсеместно *булчица* или *невеста*. Старите жени я умилостивяват винаги с хурка с червена прежда и вретено. Към тази подгрупа бих отнесъл и териоморфните превъплъщения на душите на умрелите несоциализирани момци и може би младоженци, не успели да консумират първата брачна нощ. В случая става дума за демоничните Тодорови коне или конници, характерни за митологията на сърбите, румъните и власите. От митологична гледна точка отдавна е известна и доказана медиативната функция на коня като посредник между света на живите и отвъдния свят на мъртвите и прадедите. Конят е животно, което може да предизвести смъртта. Щом той рие отпред пред къщата на своя стопанин, това означава, че неговата кончина е предстояща. Ако човек срещне бял кон по пътя си, ще го стигнат болести и смърт. На коне яздят злосторните демонични същества и болести като самодиви, вампири, чума и холера. Във вид на получовек-полукон от типа на античните кентаври през Мръсните некръстени нощи от Коледа до Богоявление бродят опасните караконджоли, наричани в Троянския и Тетевенския Балкан *кара-кончо*. Обикновено това са превъплътените души на починалите през Мръсните дни и Тодоровата седмица хора. В земите на север от Стара планина българите вярват, че през Тодоровата седмица демоничният "вкарakonчен" или "овампирчен" Св. Тодор излиза от гробището със своя бял кон и обикаля нощем

по селските къщи. Наказва неспазващите забраната за работа стопани, като им причинява синини и рани по тялото с формата на конска подкова.

Според митологията на сърбите и румънците демоничните Тодорови коне или конници са 7, 9 или 12 на брой. Те принадлежат към групата на календарните демони, тъй като появата им на земята сред хората е единствено през Тодоровата седмица – третата от Великденските пости. Този опасен и страховит календарен период от годината е известен като *Тудурица*, *глухата*, *лудата*, *хромата неделя* (сред сърбите) или още *Голямата неделя* (сред румънците). Те са или невидими нощни персонажи, или грозни, страшни и куци бели (по-рядко черни) коне или ездачи в бели плащове. Сърбите ги наричат *тодорици*, *тодорци*, а румънците и власите – *сенточери*, *сънтодори*, *симтоадери* (в буквален превод светитодоровци). Нощните Тодорови коне и конници причиняват болести и смърт на онези хора, които не съблюдават традиционните за тази седмица забрани за работа с вълна (предене, тъкане) и с вода (пране, миене, къпане). Наказват замръкналите след залез слънце пътници, причиняват злини на неспазващите сексуално табу съпружи и на неспазващите забраната за социално общуване моми. А изявите на подобно общуване са седянките и тлъките, които народната традиция и православната църква забраняват строго по време на постите. В етноложката литература отдавна е прието становището за генетичната митологична връзка на тези балкански злосторни персонажи с култа към мъртвите и прадедите. Отделни автори като М. Филипович съзират в тях рефлексии от представите на автохтонното тракийско население по нашите земи, свързани с тракийския херос (Филиповић 1950). Други като Сл. Зечевич приемат Тодоровите конници като славянско наследство (Зечевић 1974), а трети като П. Костић ги интерпретират в контекста на хтонично-лунарната митология (Костић 1975: 181; Костић 1993: 243). Някои съвременни етнологзи (Ђокић 1998; Агапкина 1999) свързват Тодоровите конници в по-значителна степен с вярата в превъплътените нечисти и опасни мъртъвци – теза, която аз също приемам за основателна. Смятам, че тези мъртъвци могат да бъдат отнесени към категорията на несоциализираните покойници. Повод за това ми дават голяма част от записаните разкази и меморати за тях (в по-голяма степен сред румънците), в които основен мотив е срещата на демоничните ездачи със земни девойки по време на седянка. В най-общи линии сюжетът е следният: през Тодоровата седмица селските девойки се събират на седянка в дома на някоя от тях или отиват в някоя воде-

ница. Преди полунощ се чука на вратата. Това са демоничните Тодорови конници, придобили външния образ на местни ергени. Те се включват в моминската седянка, като обещаваат на девойките да ги превърнат в прекрасни горски феи и господарки на цветята. Но след време момичетата ги разпознават по "изпъкналите навън конски зъби" или по скритите във високите им ботуши конски опашки. По-хитрите от тях искат да се избавят от опасността и под предлог, че вълната им за предене е свършила, искат да напуснат дома. Но тяхната хитрост е обречена на неуспех. Времето на пропяването на първите петли настъпва и демоничните момци похищават девойките. След това ги убиват и разстилат червата им по плетищата, по клоните на дърветата на двора или около воденичния камък (Зечевић 1974; Босић 1996: 220-223; Франковић 1997; Сикимић 2001; Marian 1994: 246-248). Приказният мотив за демоничния Св. Тодор, който наказва със смърт работещите с вода и вълна жени (или техните деца) и събралите се да предат на седянка моми, е типичен и за българското народно творчество.

Очевидно е, че Тодоровите конници са ергени, които търсят и откриват своите жертви предимно сред забранените за периода момински седянки. За техния нестабилен социален статус свидетелства и още една легенда, разпространена сред румънците. Тя е отнесена към образа на *блажения Алексул* или *дядо Алекси*, чийто календарен празник е на 17 март. В румънската митология този персонаж е силно свързан със Св. Тодор, тъй като той изпълнява функциите на един от неговите най-добри помощници. Според местното поверие Св. Тодор и неговите конници и помощници имат главната задача да направляват пътя на слънцето и да го насочат към неговия летен ход. Св. Алексей влиза в ролята на последния помощник, който окончателно отправя слънчевия диск към лято. На неговия празник слънцето е вече укротено и "земята и природата се отключват за нов живот". От земните недра излизат змиите, гущерите и бръмбарите. Светецът ги прибира в своята вълшебна кутия отново на Кръстовден. А румънската легенда представя Алекси като син на император. Момъкът бил със спокоен и благ характер и все не можел да си хареса мома за женене. Баща му му избрал съпруга и в деня на своята сватба Алекси напуснал годеницата си, избягал далече от дома и се покалугерил. Едва на преклонна възраст се прибрал отново в двореца на своите родители, където все още го очаквала неговата девствена съпруга. Там той умрял, неразпознат дори и от нея (Marian 1994: 239; Ghinoiu 1997: 2-3). Преданието представя героя като годеник, не-изконсумирал своята брачна връзка, факт, който го превръща в

действителност в несоциализиран индивид. Изразявайки подобна хипотеза относно генезиса и характера на демоничните Тодорови конници, ще добавя още две важни особености. Първата е свързана със социализацията на момците – участници в традиционните тодоровденски конни надбягвания, в които те демонстрират пред селската общност своите умения и своята зрялост за встъпване в брак. И втората се отнася до традиционната погребална обредност, която предлага своеобразна система от ритуални практики, целящи символичната социализация на починалите моми и ергени или годеници. Тези практики най-често окачествяваме в етнологията с термина погребение – сватба. Поставянето на сватбени аксесоари от типа було, китка или знаме в ковчега на покойника или на неговия гроб е типичен елемент както за традицията, така и за нашето съвремение. То е характерно както за селото, така и за града. Някои наши наблюдения от последните години показват, че починалите например при катастрофа девойки в повечето случаи се погребват в бели рокли, а на главите им се поставят венчета, аналогични на сватбените. Но това е вече тема, която се нуждае от отделно изследване.

Литература:

- Агапкина 1999: Агапкина, Т. А. О тодорцах, русалках и прочих навях (мертвецы-демоны и "нечистые" покойники в весеннем календаре славянских народов). – *Studia mythologica Slavica*, № 2, Ljubljana, 145-160.
- Босић 1996: Босић, М. Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад.
- Ђокић 1998: Ђокић, Д. Прилог проучавању тодораца на примеру етнологске грађе из Звизда. – *Расковник*, № 91-92, 113-125.
- Зечевић 1974: Зечевић, Сл. Русалки и тодорици у народном веровању Североисточне Србије. – *Гласник Етнографског музеја*, № 37, Београд, 109-138.
- Костић 1975: Костић, П. Годишњи обичаји у околини Бора. – *Гласник Етнографског музеја* № 38, 171-194.
- Костић 1993: Костић, П. Годишњи обичаји. – *Гласник Етнографског музеја* № 57, 227-256.
- Сикимић 2001: Сикимић, Б. Свечи црева мотају. – В: *Култ светих на Балкану*. Београд, 39-88.
- Филиповић 1950: Филиповић, М. Трачки коњаник. Нови Сад.
- Франковић 1999: Франковић, Ђ. Тодори, свети Тиодор, Тодорови коњи. – В: *Етнографија Срба у Мађарској*. №1, Будимпешта, 81-89.
- Ghinoiu 1997: Ghinoiu, I. Obiceiuri populare de peste an. București.
- Marian 1994: Marian, S. F. Sărbătorile la Români. Vol. 1, București.

Рачко ПОПОВ

ЗООМОРФНИ КОД У ПОГРЕБНИМ ОБРЕДНОСТИМА БУГАРА

У реферату ће бити размотрена бугарска народна веровања и представе у вези са животињским светом у односу на традиционалне сахране и помене. Пажња је посвећена радњама с домаћим животињама приликом смрти и погребља, затим на животиње с демонском природом у погледу веровања у вампире, на птице као душе мртвих и на жртвовања животиња приликом смрти и помена према њиховом полу и боји.

Ratchko *POPOV*

ZOOMORPHIC CODE IN BULGAR FUNERAL RITUALITY

Bulgarian folk believes and representations concerning the animal world in relation to the traditional funerals and commemorations are discussed in this paper. The attention is to be paid to the activities concerning domestic animals during death and funeral, to the animals of demonic nature considering vampires believes, to the birds as the souls of the dead and to the animal sacrificing during death and commemoration due to animal sex and colour.

Ваня Николова

УДК 392.5 : 393.1 (497.2)

"ПОГРЕБЕНИЕ – СВАТБА" – ИДЕЯ И ОБРЕДНА ПРАКТИКА

Обект на изследването е погребението на млади неженени покойници, известно в научната литература като "погребение сватба".

Основните сведения за явлението произхождат от традиционния период на българската народна култура (края на XIX – средата на XX век). В настоящото изследване се въвеждат нови данни за обичая от нашата съвременност. Прави се опит за проследяване на еволюцията на обредната практика.

Митологичният смисъл и основната идея на "погребението – сватба" се търсят в пресечната точка между митологичните планове на двата основни обряда от жизнения цикъл на традиционния човек – сватбата и погребението.

На съдържателно ниво последователно се прави съпоставка между старите и материалите от периода на преход, за да се потърси съотношението между тях и причините за жизнеността на явлението.

Ключови думи: неженен покойник, погребение-сватба, сватба, погребение.

Обект на настоящето изследване е специфичната погребална практика при смърт на млад неженен покойник, известна в научната литература като "погребение-сватба" (Вакарелски 1990: 102), "посмъртна сватба" (Ђокић 1998: 136), "мъртва сватба" (Барјактаровић 1990: 96). Обичаят е регистриран в широк културен кръг: сред славянските, балканските и други европейски народи.

Интересът ми към този културен феномен и конкретният повод за това изследване бяха провокирани по два начина. На първо място това е една серия от публикации в софийски ежедневници от миналата и началото на 2001 г. Докато в тях силните емоции, родени от проблемите на днешния ден на българина в преход, вървяха по други линии, съвсем спокойно и някак на втори план журналистическите текстове неочаквано очертаваха изпълнение-

то на една древна практика. И то не в традиционната селска, а в най-отдалечената на нея хронологически и социално-икономически културна среда на столичния град. Вторият повод е заниманието ми с традиционната българска сватба, което многократно ме е конфронтирало с "погребението-сватба". В този план си поставям две задачи: очертаване на картината на този тип погребение у българите с акцент към съвременността и излагане на някои насоки за интерпретация.

"Погребението-сватба" у българите в неговата традиционна форма е добре известно, поради което описанието му тук е най-общо. То напълно се вписва в характеристиката на обичая у южните славяни, направена от Д. Джокич (Ђокић 1998)¹. Авторката отделя две основни форми на обичая: включването на отделни сватбени елементи към погребалния обред и изпълнението на "посмъртна сватба", съдържаща повечето или почти всички регистрирани елементи. Двете форми принципно съвпадат, имат обща функция и принадлежат към общ обреден комплекс; те се отличават само в количествен аспект – степента на присъствие на сватбени елементи в погребалния обред. (Ђокић 1998: 136, 151)².

Към елементите, изпълнявани поотделно или в различни комбинации, спадат преди всичко тези, подготвящи покойника за погребението: обличане във венчално облекло и поставяне на накити – пръстен, гривни, обици, огърлица и др., слагане на було, тел и бяло перо на главата на починалата мома, правене на венец. Раздават се приготвените от момата дарове. Прави се сватбено знаме. Понякога свещеникът първо "венчава" с молитва починалия, а след това извършва опелото.

С особености се отличава сватбеното шествие: в него участват моми и ергени, до гроба отиват с музика, не се плаче, момите пеят сватбени песни. В погребението участват обредни лица от сватбата: живият годеник (годеница) или мъртвият (мъртвата)

¹ Моделът е базиран на данни, покриващи с различна плътност широк хронологически диапазон – от края на XIX в. до втората половина на XX в. В по-широкия план на южнославянските обичаи при погребение на неженен изброените тук практики при българите могат да бъдат допълнени с много детайли и варианти (обобщено за описанието на обичая вж. Ђокић 1998: 136-151; Вакарелски 1990: 62, 101-102, 136-137).

² Това позволява, от една страна, и на отделния елемент, и на по-цялостно оформения комплекс да се гледа като на представлящи сватба в рамките на погребалния обред, а от друга, през призмата и на най-редуцирания запис – да се отчита целия фонд от многообразни записи на обичая.

венчават за камък, къпина, върба или плодно дърво (Гарнизов 1991: 249). На гроба оставят пешкири за девери.

По-надолу ще бъдат приведени данни за изпълнението на обичая в градска среда днес. Част от тях произлизат от обществения и медиен интерес към смъртта на няколко млади жени през последните години, а друга – от сондажно теренно проучване в малък български град.

През май и август 2000 г. по линията на трамвай Н 9 последователно в София бяха застреляни ватманите Лазар Колибаров и приятелката му Анита Методиева. Обвинен в убийството им е техният колега Явор Христов, по-късно признал деянието. Затворен е любовен триъгълник, единият от участниците в който е със сериозни психически отклонения. Случаят прикова вниманието и на два тласъка разгърси общественото спокойствие. Без да се отклонявам по други подробности на този интересен във всякакъв аспект случай, ще се концентрирам върху данните, които бяха изнесени в пресата, за погребението на младата жена в гробището на Бакърена фабрика. Анита е приготвена изцяло в бяло: "... с бяло сватбено венче в косите и с бяла рокля, тя беше положена в бял ковчег"³. На устните си има сложено червило, а в косите – бяла булчинска диадема⁴. Публикуваните снимки са точно визуално отражение на текста. Освен роднините и официалните лица от Софийската община и от Столичната компания за градски транспорт на погребението присъстват много млади хора: целият клас на Анита от спортното училище в Самоков, всички колеги от депото, бивш приятел на Анита. Сред множеството са и майката на убития Лазар, както и двете му сестри⁵. Майката, "цялата в черно", ридае на глас: "Събраха се душичките, поне ще са заедно, онзи не може да ги раздели"⁶. В този смисъл изплаква и друг близък: "С един пистолет уби Анита и Лазар, за да ги раздели, но те отново ще са заедно"⁷. И накрая, трета близка на почерненото семейство най-ясно изразява смисъла на избраните тук моменти от погребението: "На никого не пожелавам такава сватба. Умряха с Лазар от любов. Като две капки си отиваха"⁸.

На 13 септември при автомобилна катастрофа по пътя Ямбол – Сливен загиват секретарят на асоциация "Еврорوما" Росен Ру-

³ В. "Монитор", 26 авг. 2000.

⁴ В. "24 часа", бр. 232, 26 авг. 2000, с. 4.

⁵ В. "Стандарт", 26 авг. 2000; в. "Сега", 26. авг. 2000.

⁶ В. "Монитор", 26 авг. 2000.

⁷ В. "Труд", бр. 232, 26 авг. 2000, с. 13.

⁸ В. "24 часа", бр. 232, 26 авг. 2000, с. 4.

сев, 18-годишната му дъщеря Ралица, а след безрезултатни опити на лекарите в София да бъде изваден от кома на следващия ден – и 14-годишният му син Деян. В края на същата седмица щяла да бъде сватбата на дъщерята и фаталното пътуване било с цел да уговорят оркестър. Бащата и двете му деца са погребани в обща гробница⁹. Синът е облечен с дрехите, приготвени за първия учебен ден в СПТУ по автотранспорт, който момчето не доживяло¹⁰. Дъщерята Ралица, "руса красавица", е положена в бял ковчег, облечена в булчинска рокля¹¹. Внушително шествие съпровожда тримата мъртъвци в последния им път.

На 3 февруари 2001 г. в Малашевските гробища в София е погребана убитата няколко дни преди това от полицай в центъра на града 16-годишна десетокласничка Елеонора. За погребението момичето е приготвено изцяло в бяло като абитуриентка, каквато е трябвало да бъде следващата година и това е отразено във всички материали и в повечето заглавия: "Изпратиха Ели в снежнобяло"¹², "Погребаха убитата Елеонора в бяло"¹³, "Погребаха Елеонора с абитуриентски тоалет"¹⁴. Елеонора е положена в бял ковчег с метални орнаменти. Облечена е в бял костюм, на главата ѝ е поставена сребриста диадема, а в ковчеза – любимият парфюм и дамска чанта¹⁵ (или "в красив светъл костюм, бял венец на главата и с букет бели рози в ръце"¹⁶). По молба на майката предната вечер дрехите е пробвала нейната най-добра приятелка¹⁷. Бял, изписан със златни букви, е и кръстът, който заедно с портрет на убитото момиче носят нейни съученици начело на траурното шествие¹⁸, "купища бели цветя" украсяват ковчеза¹⁹. Белотата на покойната контрастира с черното на участниците в погребението – "стотици в черно", в черно е облечена майката²⁰. Сред многото млади хора е приятелят Филип, в чиито ръце е издъхнала девой-

⁹ В. "Труд", бр. 253, 16 септ. 2000, с. 13.

¹⁰ В. "24 часа", бр. 253, 16 септ. 2000, с. 4.

¹¹ В. "Труд", бр. 253, 16 септ. 2000, с. 13.

¹² В. "Сега", бр. 30, 5 февр. 2001, с. 4.

¹³ В. "24 часа", бр. 35, 4 февр. 2001, с. 3.

¹⁴ В. "Неделен стандарт", бр. 5, 4 февр. 2001, с. 4.

¹⁵ В. "Труд", бр. 35, 4 февр. 2001, с. 2-3; в. "24 часа", бр. 35, 4 февр. 2001, с. 3.

¹⁶ В. "Неделен стандарт", бр. 5, 4 февр. 2001, с. 4; в. "Сега", бр. 30, 5 февр. 2001, с. 4.

¹⁷ В. "Дума", бр. 29, 5 февр. 2001, с. 1, 3.

¹⁸ В. "24 часа", бр. 35, 4 февр. 2001, с. 3.

¹⁹ В. "Труд", бр. 35, 4 февр. 2001, с. 2-3.

²⁰ В. "Неделен стандарт", бр. 5, 4 февр. 2001, с. 4.

ката. Той неотлъчно стои до майката и я подкрепя. Остава огромен букет от кървавочервени рози и целува по устните за сбогом своето момиче.

Погребението като абитуриентка може да се разглежда като вариант на погребението-сватба. Основание е общата социализираща функция на двата момента в живота на човека, като в случая с ученичка по-подходящо е решението във формата на неосъществения абитуриентски бал. И на сватбата, и на бала се събират роднини, избира се кавалер (дама), за девойката се приготвя специален тоалет, бижута и т. н. (вж. Беновска-Събкова 2000: 131-134). Тоалетът в бяло, бялата диадема, белият ковчег, присъствието и особената роля на приятеля, невъзможността поради преждевременната смърт за осъществяването както на бала, така и на сватбата обединяват двете вече невъзможни събития в индивидуалния живот на мъртвото момиче. Такава е и реакцията на роднините: "Това е и абитуриентският бал, това е и сватбата на Ели"²¹.

Впечатлението, което създават изброените от сравнително кратък период случаи за честота на явлението, беше разколебано от краткото проучване, което проведох в гр. Горна Оряховица през април 2001 г. В нито едно от интервютата нямаше спомен за повече от едно (две) погребение-сватба, на което интервюираният да е бил свидетел в своя живот, а някои въобще нямаха спомен за такъв случай. Водещата ритуалите на гробищния парк в града като служебно лице беше имала само един такъв случай за последните 9 години²². Неприета студентка бива тежко ранена при автомобилна катастрофа на път за морето. Връщат я в гипсово корито и след една година – 1999, тя умира. Преди нещастieto са подготвяли сватба и затова я правят като булка – облечена е в бяла рокля, има було пред очите си. Присъстващите закичват с черни лентички върху бяла кърпа. В стаята, където лежи покойната, подреждат нейния чеиз, където стои и до днес. Тъй като майката е обвинена за катастрофата, бабата подготвя погребението и подрежда внучката си като булка. Интересна е оценката на служителката, че "това е грозно". Според нея: "Сватбата е символ на живот, а погребението – на край на живота. Двете са несъвместими."

²¹ В. "Труд", бр. 35, 4 февр. 2001, с. 2-3. В тази посока е и уводът на материала във в. "Сега", бр. 30, 5 февр. 2001, с. 4, в който авторът разказва какво би било, ако не беше нелепата смърт: следващата година Филип би бил кавалер на бала, по-късно би направил на Елеонора предложение за женитба, биха имали деца и биха били щастливи.

²² Инф. Стефка Манова, род. 1966, средно обр. Чувала е за такъв случай и преди нейното назначаване.

Местна жителка разказа друг случай, изпълнен около 1990 г.²³ Като булка е приготвена за погребението студентка по медицина, починала от болни бъбреци. Била е облечена цялата в бяло, на краката – бял чорапогащник, главата е забулена. Първо в дома свещеникът я "венчава" за земята, при което вдигат булото от лицето, а в църквата е опелото. Ръцете не са скръстени, а спуснати надолу. На гроба садят борче.

Отклоняващ се от стереотипа е разказ, отнасящ се за удавено момиче: булка то става не на собственото си, а на погребението на младеж, починал скоро след нея²⁴. Дъщерята се явява на майка си насън и я моли да престане да плаче, защото газии непрекъснато вода и се чувства изолирана от другите мъртви. Един месец след смъртта покойната се явява със следната поръчка: на определени от нея дата, място и час ще мине кола със съответни цвят и номер, с която ще откарват за погребение войник в черен костюм. Дъщерята поръчва при него да ѝ сложат булчинска рокля, обувки, чанта и др. принадлежности, за да може следващата неделя да се венчае за него. Изпълнението на тази поръчка успокоило мъртвата и тя престанала да се явява на майка си.

Очертаната картина на съвременното състояние на обичая погребение-сватба не е системна и се нуждае от много уплътняване. Примерите само илюстрират, че обичаят е жив и днес. Отличителните белези, концентрирани около приготвянето на самата покойница: облекло, слагането на було (диадема) на главата, подсилване на женските черти с червило и грим, принципно не се различават от най-редуцирания и най-често регистриран в миналото вариант. От стандартите на погребалната конфекция е предпочитан белият ковчег със златни апликации. Изважда се чеизът, но не се раздава. На погребението присъства приятелят на покойната (негови близки), както и много млади хора. Все още се вярва, че погребаната като булка мома ще живее в отвъдното в брачни отношения с младеж, починал преди или след нея, понякога и независимо от техните отношения приживе. В случаи, за които има сведения, оформянето на погребението като сватба се свързва с възрастното поколение²⁵.

²³ Инф. Венка Симеонова Бакалова, род. 1927 г., средно обр.

²⁴ Погребението се е състояло около 1970 г. в Димитровград. Инф. Евгения Илиева Гешева, род. 1928 г., средно обр.

²⁵ Съвременниците са разделени: едни вярват, че погребението е и сватба за покойната, други изразяват отрицателно отношение към този тип действия.

*

Един от възможните въпроси към този разновременен и произхождащ от различна социална среда материал би бил: защо погребението на неженен приема чертите на сватба? В научната литература могат да се открият няколко отговора. Единият, напълно правомерен, е във връзка с незавършения социален статус на неженения индивид. Като прави за него сватба в последния момент на пребиваването му в "нашия" свят, обществото му признава най-високия социален статус – този на зрелите си членове, който те получават на своята сватба, а с това и статуса на "добрите" покойници, от които очаква закрила (Ђокић 1998: 152-153). Други автори виждат в погребението-сватба присъствието на константна структура – "смърт=сватба", наречена "дълбочинна мисловна структура, схема, рамка или граница", която се открива и в много други явления от традиционната култура (Гарнизов 1991: 247-252). Проследяването на тази структура очертава широк контекст на изследване на интересувания ни обред. На основата на митологичния сюжет на двата обряда обаче отношението между сватбата и погребението се разкрива не като тъждество, а като много по-сложна връзка.

В традиционната култура сватбата и погребението като обреди от жизнения цикъл на човека са свързани парадигматически²⁶. Те следват общ сюжет: преход от видимия към света на отвъдното. В нормалното погребение това лесно се инсценира: покойникът е възрастен, лежи неподвижно, след изминаване на обреден път бива положен в гроб и скрит от погледа на живите хора. В сватбата пространството като "нашия" свят и "отвъдния", основно представено от дома на невестата и дома на младоженеца, бива сложно конструирано с всички средства на обряда: чрез качествените разлики, които се приписват на двата дома и техните представители, времето на действие, разликите в съдържанието на изпълняваните действия и т. н. (Николова 2000: 324-361). Сватбата функционира в свой космически модел, в който обаче митологичните и космически черти биват подтискани от социалните противопоставяния на двете части от пространството в сми-

²⁶ Много подробно отношението между сватбата и погребението е изследвано в: Байбурун, Левинтон 1990. Авторите работят върху схемата на семейните обичаи като обичаи на преход, при което в сватбата за всеки от младоженците пространството има различна определеност като "наш" свят – "чужд" свят. Аз изхождам от пространствена структура, обща за двата потока на сватбата.

съла на "свой дом" – "чужд дом". Придобила в хода на обряда чертите на покойник, невестата бива оплаквана и изпращана, а превеждането ѝ в отвъдното е за нея символична смърт²⁷. Ролята на младоженеца в сватбата е белязана от принадлежността му към отвъдното. Брачното ложе обединява двете основни линии от сюжета на сватбата: полагане като в гроб и извършване на брачния акт. Все пак сватбата е преобладаващо жизнерадостен обред, свързан с много веселие, в чиито само дълбинни пластове и с помощта на реконструкция можем да проследим описвания митологичен сюжет.

Обратно, в погребението, в което водещи са скръбта и прощаването, присъства сватбата. Тя се долавя чрез много елементи, които заслужават внимание: българите погребват покойниците във венчални дрехи – целия костюм или само една от тях – най-често брачната риза, върхната дреха, обувките или чорапите и т. н.; на ръцете поставят сватбен пешкир – с който водят младоженците на сватбата или от нишана; палят се венчалните свещи; мъж и жена погребват в общ гроб; вярва се, че с каквато и разлика да починат, съпрузи от първо венчило се събират и живеят в отвъдното отново заедно²⁸. Отделните детайли, актуализиращи сватбата в момента на погребението, придават на покойника черти на младоженец. Така чрез налагане на маската на предстоящия (в сватбата – на погребението) или вече отминалия (в погребението – на сватбата) обред от жизнения цикъл сватбата и погребението реализират обща формула за преход в отвъдното, желан единствено като преплитане на брачния акт с умирането. И в сватбата, и в погребението съответните белези са по-силно изразени за жената.

Връзката между сватбата и погребението обхваща и втората част от съдържанието на двата обряда. От брачното ложе започват ритуално значими придвижвания с обратна посока и смисъл. Обединява ги "изнасянето" навън от мястото на свождането на плодородието, мислено като деца и природни блага, следствие от брачния акт (Николова 1999: 23). Без да влизам в подробности за следпогребалната обредност, ще посоча като най-изразителен пример вярването за ежегодното завръщане в света на живите на душите на покойните по време на Великденския цикъл и съответните обредни практики, схващани като улесняващи движението

²⁷ По отношение на пътя на невестата в сватбата като съвпадащ с пътя на покойника в погребението вж. : Байбурун, Левинтон 1990: 79-80.

²⁸ Практиките са широко разпространени. Тук се цитират отделни примери: Вакарелски 1990: 54, 62, 116, 173; Михайлова 1999: 197, 220; Черкезова 1993: 310.

им между световете. Завръщането на душите съвпада с най-съществения за земеделеца период на лятното изобилие. Така сватбата и погребението демонстрират общ механизъм за постигане на плодородие: преход в отвъдното като едновременно на половия акт и закопаването в земята, следвани от връщане на плодове към човешкото пространство. Формулата осигурява както плодородието в конкретен план – раждането на деца и внуци в сватбата, така и в общите му измерения на ежегодно плодородие – и двете зависими от съдействие с отвъдното.

Обредните комплекси сватба и погребение в индивидуалния живот на човека са свързани и синтагматично (Байбурин, Левинтон 1990: 68). Влагането в тях на общ сюжет, включващ брачно свождане и погребване (преход в отвъдното) позволява сватбата да се разглежда като начална точка на общ макрообред, последното звено в който е действителното погребение на индивида. На ниво обреден персонаж младоженецът от брачното ложе с черти на отвъдност е тъждествен с покойника със сватбени белези.

Погребението-сватба на неженен покойник не се отличава принципно от "нормалното" погребение: покойникът и в двата случая е с белези на младоженец. Разликите са в количествено отношение: при неженения сватбените елементи понякога са много повече. И в двата обряда облеклото²⁹ се оказва достатъчният минимум, който може да изрази целия сложен комплекс от идеи. Докато в погребението маската на сватбата е много бледа, защото действителната сватба вече се е състояла, в погребението-сватба тя бива "наваксвана" и сватбата тук е подчертана.

Може да се предполага, че погребението-сватба, на което едновременно се провеждат двата основни обичая в жизнения цикъл на човека, включва и реконструираната по-горе за тях митологична семантика. За неженените покойници, стоящи по възраст непосредствено към групата на влизащите в брак, то е възможност и те да бъдат приобщени към механизма за създаване на плодородие в традиционното общество³⁰. Подобно на другите механизми в културата за пълна лична и в обществен план репро-

²⁹ Без да се спираме на разликите в самото облекло в миналото и днес. Важното е, че то е венчално.

³⁰ В. Гарнизов приписва на погребението-сватба признака "безплодност" (Гарнизов 1991: 251) заради принципното отнасяне на обряда към погребението, както и използването в обряда на върба, камък и суха къпина и т. н. Смятам, че самата идея за представяне на сватба е по-силна от отделните компоненти и резултатът от изпълнението на обичая има за крайна цел осигуряването на плодородие.

дукция на индивида чрез стремежа всеки да намери брачен партньор, да се задоми и да има деца, обичаят погребение-сватба осигурява за общността потенциалното плодородие и на онези членове, които не са успели да се оженят поради преждевременна смърт.

Какво точно кара хората да пристъпят към изпълнението на погребение-сватба? Вероятно в различното време това става по различни причини. В периода, когато селската култура живее все още в своя системен вид, това е силата на традицията. Зад нея стои контекстът на жизнения цикъл като цяло, без при това направената по-горе реконструкция да е позната на носителите на културата. За днешното време на преход и особено в условията на града може да се предполага, че заедно с изтънялата нишка на спомена, пазена само от най-възрастните в семейството, действия и самостоятелно пораждане на действия от такъв тип. Голямата сила на скръбта по рано починалите всеки път вероятно наново допълва при погребението несъстоялите се близки по време важни събития в живота на младежа, пораждайки действия с еднакъв външен израз, но носещи различно съдържание.

Литература

- Байбурин, Левинтон 1990 – Байбурин, А. К, Г. А. Левинтон. Похорони и свадба. – В: Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). Москва, 64-99.
- Барјактаровић 1990 – Барјактаровић, М. Обичај "склапања брака" с мртвцем. – Гласник Етнографског института XXXIX. Београд, 95-105.
- Беновска-Събкова 2000 – Беновска-Събкова, М. Икономически и социални аспекти на някои семейни обреди по време на преход. – В: Жизненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция, 12-16 юни 2000. София, 124-136.
- Вакарелски 1990 – Вакарелски, Хр. Български погребални обичаи. София.
- Гарнизов 1991 – Гарнизов, В. "Смърт = сватба". – В: Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция. (Проблеми на българския фолклор, т. 8). София, 247-252.
- Ђокић 1998 – Ђокић, Д. Посмртна свадба на територији јужних Словена. В: Кодови словенских култура, 3. Београд, 136-153.
- Михайлова 1999 – Михайлова Г. Облекло. – В: Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 181-238.
- Николова 1999 – Николова, В. "Урочасана невеста" (към семантиката на женския образ в сватбата)- Българска етнология, 1999, 17-33.
- Николова 2000 – Николова, В. Пространството в сватбата – митологичен план. – В: МИФ 5. Културното пространство II София, 324-361.

Черкезова 1993 – Черкезова, М. Традиционни народни тъкани и облекло в Карнобатския край. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. София, 235-316.

Вања *НИКОЛОВА*

"ПОГРЕБ – СВАДБА" – ИДЕЈА И ОБРЕДНА ПРАКСА

Предмет истраживања је погреб младих нежењених и неудатих особа, који је у научној литератури познат као "погреб-свадба".

Основни подаци за ову појаву потичу из традиционалног периода бугарске народне културе (од краја XIX до средине XX века). У ово истраживање укључени су и нови подаци о овом обичају у данашње време. Понуђен је и преглед еволуције обредне праксе.

Митолошки смисао и основна идеја "погреб-свадбе" тражи се у тачки пресека митолошких планова два основна обреда животног циклуса традиционалног човека – свадбе и погреб-а.

На садржајном нивоу посебно се прави поређење између старе грађе и грађе из периода транзиције, да би се открио њихов међусобни однос и разлики за преживљавање наведене појаве

Vanya *NIKOLOVA*

"FUNERAL-WEDDING" – IDEA AND RITUAL PRACTICE

The matter of issue is the wedding of the young unmarried defuncts which is considered as a "funeral-wedding" in the relevant literature. Mythologic reason and basic idea of the "funeral-wedding" are looking for at the intersection of the two fundamental traditional life cycle rituals mythological planes – the wedding and the funeral. The comparison between the traditional ethnographic data and those from the period of the transition is made on the thematic level with the aim of finding their mutual relation and reasons for this phenomenon's survive.

ПРОМЕНИ В НАДГРОБНИТЕ ЗНАЦИ ПО ВРЕМЕ НА ПРЕХОД

Промените от политически, икономически и ценностен характер в обществото по време на преход засягат и такива относително стабилни практики, каквито са погребалните. В сравнение с устойчивостта на самия обред знаците за отбелязване на вечното жилище на покойника показват по-голяма подвижност. Характерните за традиционните надгробия белези за пол и занятие постепенно се изместват от други, особено в гробищата на големите градове. В съответствие със значимостта на погребания и отношението на най-близкото му обкръжение, те отразяват социален статус, политическа или религиозна принадлежност, имуществено състояние, начини на настъпване на смъртта, а понякога и модни тенденции в оформянето на паметници

Ключови думи: знак, символ, статус.

Да се търсят белези на един кратък и динамичен период като последното десетилетие в местата за вечен покой на пръв поглед изглежда нереална задача. При цялата консервативност на ритуалите и начините на изграждане на вечния дом на починалите, в гробищния парк се наблюдават по-скоро редки, но все пак впечатляващи прояви на ново ценностно ориентиране. Разбира се, периодът е твърде кратък и забелязаните особености вероятно ще избледнеят и ще отстъпят място на по-трайни тенденции в утвърждаването на надгробната символика.

Проследяването на типовете надгробни знаци изисква друг вид изследване и проучване включително на архитектурната стилистика. То предполага широк обхват както в исторически план, така и на синхронно равнище – твърде различни са например селските и градските гробища, гробищата на големите или малките градове, на различните конфесионални общности, та дори и обо-

собените по професионален признак зони за погребение. Те следват различни пътища и динамичност на измененията и трудно могат да бъдат синхронизирани или сравнявани. А когато се прави опит за наблюдение на кратък и изпълнен с противоречия период, каквото е последното десетилетие, могат само да се изведат констатации, които са недостатъчни за обобщения и заключения.

Без да си поставям за цел проучването на едни или други знаци и динамиката на техните доминации в различните периоди от развитието на гробищата, ще се спра на основните и повтарящи се в дълги отрязъци от време символи като сравнителна база, на чийто фон могат да се отличат някои изменения. Най-удачно е използването на примери от софийските гробища поради чисто количествени показатели – само тук има известно натрупване на особености, които в по-малките гробища са единични.

Разбира се, най-ясна е традицията в надгробната пластика в старите селски гробища – както поради определения набор от характеристики, диктуващи избора на надгробни знаци, така и поради консервативността на образните форми и слабата динамика на промени в живота и мирогледа на селищния колектив. За тази сравнително добре очертана картина на селските надгробия заслуга имат и мнозина изследователи, докато градските гробища остават все още почти непроучени. В старите и все още запазени селски гробища изборът на знаци е ясен. Въпреки различията в традицията на един или друг район, те все пак показват трайно установени в селищния колектив статусни белези, които са база на изобразителните знаци – религия, пол, занятие, понякога семеен статус и отчасти възраст, отбелязвана чрез умалените размери на паметниците за починали деца. Задължителен навсякъде е знакът, който показва вероизповеданието – кръст, полумесец, шестолъчна звезда. В отделни райони се наблюдава традицията да се отбелязва чрез формата и изображенията полът на починалия, порядко неговият семеен статус. Най-често тези белези са изразени чрез характерните за пола оръдия на труда – рало за мъжките надгробия, хурка и вретено, понякога игла или гергеф за женските. Допълнително уточнение внасят елементи като изобразените сплетени коси, части от облеклото и накитите, които в някои случаи указват не само пола, но и семейния статус на починалата. При женените или възрастните мъже често се гравира тояга. С особена почит се ползват владеещите различни занаяти. За тях информацията се подава чрез изписване на съответните уреди – ножици, шивашки пособия, ковашки уреди, зидарски инструменти, везни за търговци, книга и перо за образованите, музикални

инструменти и т. н. В тези елементи е вложен опит да се покажат особености на погребания, свързани преди всичко с неговата обществена значимост, с колективната представа за личността му. Следователно, идеята на тези изображения е да очертаят образа на личността, пречупен и през погледа на колектива – вероизповедание, пол, занятие, семеен статус (Янева 1996). Рядко се посочва начинът на настъпване на смъртта – обикновено насилствена. Приблизително с това се изчерпва отразената чрез изобразителни знаци информация за погребаните в селските гробища.

Още през Възраждането в замогналите се икономически и с будно население градове към традиционните статусни белези се прибавя и още един – обществената (и икономическа) значимост на покойния. Надгробие то се ориентира към друга изразност, различна от традиционната. Особено значение придобиват размерите, материалите, декорацията и високият професионализъм в изработването на паметника. Изпълнителите са добре обучени и сред тях има не само български, но и чуждестранни каменоделци. Изящната изработка и богатата декоративност стават недвусмислен знак за престижност в обществото – достатъчно значима и доминираща характеристика, която пренебрегва уточняването на пола, занятието или семейния статус. Точно в градовете се забелязва това отстъпване от обичайните скромни, но тачени социални белези, за да се даде предимство на внушението за особен статус, за престижност в обществото. Тази тенденция се запазва и развива по-късно в гробищата на големите градове. Диференциацията следователно – както се вижда и в самите паметници – следва преди всичко внушението за значимост на погребаната особа, и тази престижност се защитава преди всичко с изразите на художественото майсторство. Конкретните белези са почти напълно отпаднали, като се изключи информацията от самите надписи. Прави впечатление и търсенето на индивидуално решение за паметниците на това избрано общество, които ярко изпъкват и привличат погледа. Появява се скулптурата, като изваяните фигури са често произведения на известни скулптори. Те бележат местата за вечен покой на видни граждани – търговци, индустриалци, банкери, хора от интелектуалния елит. Единственият знак, който е неотменен, е религиозният символ – кръст, шестоъгълна звезда, полумесец. Той допълва застъпеното разделение по религиозни общности в планировката на гробището и се запазва като най-важен диференциращ белег и до днес.

С установяването на народната власт в България настъпват промени, които водят до уеднаквяване на обществото чрез раз-

лични механизми – политически, икономически, културни. Впрочем, политическите и културните механизми започват опасно да се преплитат. Бързата индустриализация, засилената миграция на селското население към града, усилията на комунистическия режим всички да са равни във всичко довеждат до жадуваната уравниловка в бит, материални възможности, образование, политическо верую. Ветрилото на обществените прослойки е стеснено, правата и възможностите са силно ограничени и с малки изключения равни. Това "равенство" се забелязва дори на местата за погребение, където мисълта е по-скоро за откъдния, отколкото за този свят. Паметниците са "сведени до твърде еднообразни стели от бял мрамор или лята мозайка с принизени естетически качества и почти напълно лишени от обичайната символика" (Йокимов, Стоилова 1992: 38). Като посочват великолепно художествени образци от първата половина на XX в., изследователите със съжаление отбелязват, че навсякъде в големите градски гробища преобладава бяло-сивият мрамор и "безизразната униформеност", особено в случаите, когато са преместени на нови места (Йокимов 1992: 33). Впечатлението е за безкрайни редици от слабо отличаващите се силуети на правоъгълните плочи, в които информацията за погребения е почти единствено в надписите. В повечето случаи липсва обичайният християнски кръст, или е заменен с петолъчка, по-рядко със сърп и чук.

Някогашните знаци за упражняван занаят все още се запазват в малките градчета или селски гробища – наковалня, чук, зидарски инструменти, а също крави, коне и овце. Тяхното специално отбелязване е свързано с образа на погребания – обикновено това са достатъчно известни и утвърдени в селищния колектив занаятчий, които и след смъртта си остават в спомените на живите като такива. Но почти пълната доминация на основните елементи – религиозен символ или петолъчка – рядко допуска изобразяване на знаци за професионалната дейност на починалия. В последното десетилетие като че ли нараства желанието да се фиксира заниманието приживе върху надгробията, а това води до известно разнообразие в гравираниите мотиви. С професионални знаци са отбелязани надгробията на лекари, аптекари, летци, стюардеси, парашутисти, учители, музиканти, шофьори и др. Мотивите върху надгробията са характерни за упражнявания вид труд – самолет, кола, парашут, книга и т. н., включително и радиоприемник с антена. Престижните в обществото професии са отбелязани и с надписи – полковник-летец, учител, лекар, научен сътрудник и др. Изображението на книга говори, че погребеният е учител или сту-

дент. Понякога този мотив съдържа метафора – животът като книга, на последната страница на която е годината на смъртта. По специфичен начин е отбелязана смъртта на един известен джазмен – с надпис на английски "jazz". Забелязва се надгробие на учител, вероятно по физкултура, ако се съди по изобразената топка. Необичайно изглежда и изобразяването на огромен камион върху паметника на шофьор от международния транспорт. Значително по-рядко се гравират занаятчийски инструменти. Любопитно явление е един паметник на бъдещето. Той е издигнат на гроба на починала жена, но знаците върху него съобщават за дейността и самоуважението на още живия майстор, вероятно нейн син. Надписът дава информация за занаята на майстора, самоопределил се като "царя на водата" и допълнил този анонс с изображение на водопроводни клещи. Прибавен е текст, който гласи: "Сам се борих във живота, сам построих вечния си дом". Този надпис като че ли е в опозиция на често срещаните в този парцел на мюсюлмански гробове уточнявания за изграждането на надгробните паметници като "дар" от близките на починалия. Към твърде разпространената вече практика да се изписват годините на раждане на живите съпрузи се прибавя и по-пълно оформление на паметника, както е в този случай.

Разбира се, обичайните и често възприемани като задължителни знаци се запазват и днес, но със смяна на доминантите според политическия режим. Точно те фиксират в гробището ония промени, които са продукт на свалянето или издигането на една или друга идеология. Най-голяма стабилност през всички времена има все пак религиозният символ. Но ако до първите години на народната власт той е неотменен, постепенно през десетилетията на комунистическия режим е все по-често заместван с партийен символ – петолъчката. Почти само в паметниците на починали възрастни хора е запазен кръстът. Неприемането на комунистическите символи и предпазливостта спрямо религиозните намира изход в избягването на едните и другите – така внушителен брой от паметниците са лишени от информация за религиозна или партийна принадлежност на погребения. Опозицията религия/комунистическа идеология също оставя по средата колебливите. Отхвърлянето на комунистическия знак – петолъчката, не е непременно водено от религиозни подбуди. Избягването на кръста също има различни причини – от известен страх пред властите, до атеистични схващания. Впрочем, слабата роля на институцията на църквата не е в пълен синхрон с религиозните възгледи – дори и при липса на опело в църква или свещеник при погребението,

знакът за християнската принадлежност на починалите се запазва в надгробията. Така силното редуциране на формалните модели на религиозно поведение – като например опело в църква или не толкова рядкото повикване на свещеник за погребение – се компенсира в някаква степен от ритуалите, реализирани в семеен кръг (Вълчинова 1999: 134). Видим знак на тази религиозна идентичност остава скромно изписаният върху надгробие то кръст. Все пак, тази сфера е в значително по-слаба степен контролирана от официалните институции, особено при погребение на по-възрастните членове на общността (Вълчинова 1999: 136).

В днешно време религиозността на българина едва ли е толкова силна, колкото изглежда поради масовостта на църковните посещения например на Великден или рязкото нарастване на църковните кръщавания и венчавки. Но традицията да се изписва кръст на паметника е устойчива. Нещо повече, обичайно този знак е единственият белег на надгробие то и се превръща в символ на етническа принадлежност, на приобщаване към най-широка общност, каквато е религиозната или етническата, за разлика от професионалната например. Същевременно той е и задължителният минимум на почит към починалия.

Подобна роля има и петолъчката като знак за партийна принадлежност, който няколко десетилетия, но рядко в последното, бележи паметниците на починалите членове на комунистическата партия. Както и при религиозните символи, петолъчката едва ли във всички случаи е израз на идеологическа пристрастност. Ако понякога потвърждава убеденост, друг път фиксира необходимост – за да не се измени на господстващата партийна идеология или от известен страх от неблагоприятни последствия. Вероятно съществува и инерция, схващана като съответствие на "новото време" – сходна с модните на времето комсомолски сватби или поднасяне на цветя от младоженците на паметниците на политическите идоли – често без никаква връзка с партийните убеждения. Понякога петолъчката е обогатена с вписани сърп и чук – още един знак, възприеман като комунистически символ. Доста разпространени бяха и червените пирамидки, завършващи с петолъчка. Този тип надгробия са сходни с пирамидите и обелиските, издигнати в много селища и местности в памет на национални и местни герои, загинали в борбата против фашизма и капитализма. Подобно на тези паметници и надписите върху надгробията съобщават, че погребеният е бил "партизанин", "ятак", "активен борец против фашизма и капитализма", "верен син на Партията".

Така идеологическата намеса налага появата и разпространението на партийните символи в гробищната пластика. Очевидно внушението чрез различни средства не е било достатъчно ефективно, което поражда идеята да се създаде и Национална комисия по социалистически празници и обреди, които да дадат достатъчно недвусмислени указания как да се отбелязват различните поводи, свързани с личния живот (Иванова 2000: 6). Тази комисия препоръчва настоятелно да се използват "обичани от народа символи" – петолъчка, сърп и чук и др. Така строго интимните или семейни събития, като именуване, сватба, или последно прощаване с покойник, следва да се лишат от индивидуален избор и да се превърнат в поредни поводи за изразяване на общата, "правилната" идеология. Личният избор, който създава разнообразието в гробищните съоръжения до този период, и художествените решения остават някъде в "буржоазното" минало, за да отстъпят мястото си на новата партийна линия. Дори и в компактните и обособени по конфесионален признак участъци – еврейски, мюсюлмански – често вместо обичайните шестолъчна звезда или полу-месеца се появява петолъчка.

Доколко петолъчката или сърп и чук са погребални етнически, или конфесионални знаци, разбира се, няма и смисъл да се обсъжда. Защото поставеният на надгробие то кръст или полумесец, отбелязват преди всичко принадлежността към една етническа, до голяма степен съпадаща и като вероизповедание, общност. Петолъчката не е нито едното, нито другото. Тя по-скоро разделя правоверните комунисти от останалите. Може да се каже, че в обособените по конфесионален признак зони за погребение се получи още едно разделение – на комунисти и некомунисти. Петолъчката и съчетанието от сърп и чук, внушаващи идеите на господстващата партия, се пренасят в надгробната пластика, като идеологизират още една област от интимната сфера на човешките взаимоотношения. В продължение на няколко десетилетия тези знаци с еднаква натрапчивост бележеха официални и неофициални прояви – манифестации, сбирки, плакати, лозунги, мемориали. Те бяха и в политическите тържества, и в лозунгите, изписани по оборите в ТКЗС с призови да се прибере реколтата до последното зърно или вдъхновяващи социалистическото съревнование. Това тотално разпространение обезмисли и редуцира идеологическия патос до официално приет орнамент или декорация към текста-послание.

Днес, макар и рядко, петолъчките продължават да отбелязват някои надгробия като свидетелство за твърдата вярогност към зами-

ращата идеология. Поставят се все още и червените пирамидки – сега обаче без петолъчка. Изненадващо е да се констатира, че този идеологически знак е рядко изключение в правителствения участък, където са погребани водачи на комунистическата партия. Изглежда, предвидливо някогашните лидери са избегнали това белязване, за разлика от по-дребните и не толкова значими техни последователи – активни борци, партизани, фигури, не оставили такива съществени следи в обществените настроения. Само няколко паметника носят този знак, при останалите доминира строга естетика, внушаваща респект и достолепие. Надгробията са монументални и подчертават тежестта на общественото положение на тези хора приживе. Такива са почти всички представителни надгробия от правителствения участък – кръстът и петолъчката са изключения. Все пак близките не биха си позволили членовете на Централния комитет на БКП, активно насаждащи атеизъм, да бъдат погребани под знака на кръста, както не беше възможно и църковното им опело. В днешно време вече християнският символ се забелязва и върху надгробия на видни политически фигури от тоталитарно време, при които смъртта е настъпила в последните години.

Странен е начинът за връщане към единия или другия знак – в известен смисъл и кръстът става идеологически осмислян, като опозиция на комунистическия символ, за какъвто се приема петолъчката. Оказва се, че на майсторите каменоделци се е налагало да сменят знаците върху надгробията според доминиращите политически давления. Макар и редки, има примери за подмяна на кръста върху надгробие с петолъчка (в тоталитарно време) и замяна на петолъчката с кръст в годините на прехода към демокрация. Този "удобен" вариант отваря допълнителни възможности за поредно решаване и коригиране на компромисното поведение на колебаещите се между религията и господстващата политическа идеология или постигане на тяхното деликатно примирие.

В последните години наред с кръста като знак за християнско погребение все по-често се наблюдават и други изобразителни мотиви, постепенно разнообразяващи доскоро еднотипните и безизразни надгробия. Липсват белези за семеен статус или пол, изчезнали от градските гробища още в началния период на развитието им. Показателно е обаче, че някои характеристики на живота в последните десет години, макар и не такива, каквито бихме предпочели, намират отражение и в местата за вечен покой. Като че ли особено ярко на фона на демократичните придобивки изпъкват имена, действия и събития, както и техните визуални знаци,

които по-скоро можем да причислим към черната хроника, отколкото към очакваните социални промени. Точно тази очебийност на криминалната наситеност на прехода се е отразила и най-видимо върху надгробията. А тези наблюдения не могат да бъдат избегнати – на фона на обичайните силуети и традиционни решения, някои паметници привличат погледа – точно тези, които най-често маркират погребения на покойници в резултат на насилствена смърт. Все пак тези погребения са редки, но достатъчно изразителни и наситени с конкретна информация на изобразителния текст, отличаващ ги от общата гробищна картина. Разнообразяването на надгробната пластика не е непременно с положителен нюанс. Наред с твърде редките все още паметници с търсен художествен ефект, виждаме предимство на символите на материалното замогване, понякога със съмнителен характер. Проявите му варират от размерите на надгробното съоръжение и цената на материалите, до възможността за избор на майстор или скулптор и рядко сполучливо намерения художествен изказ. Понякога изразителността на паметника е в съответствие с поведението приживе – грандомания, парвенющина, безпардонност, така често наблюдавани в живота. Така в крайна сметка на този етап се забелязва доминация на материалното над духовното, над идеологическото, над религиозното. Запазен е и почти навсякъде се изписва християнският кръст като единствен неоспорим и почитан знак, еднакъв за бедни и богати, добри и лоши.

Според един каменоделец, Спас Спасов, който от двадесет години упражнява този занаят, в последното десетилетие се наблюдава раздвиженост и видимо разнообразие в поръчките, но за съжаление често пъти скъпите надгробия са и паметници на кича, както сам ги определи. Той споделя, че напоследък първият критерий за избор е цената на паметника в съответствие с финансовите възможности на клиентите. Но има и такива, които се спират на образци, струващи няколко хиляди долара. Тях той разделя на две групи – едните държат на художествените достойнства на надгробие, без да изпадат в илюстриране на житието на покойния чрез конкретни знаци. Другите търсят на всяка цена внушителност чрез скъпи материали, размери, портретност, допълнена чрез популярните за всеки от погребалните знаци на обществен престиж, но трудно се ориентират в естетическата стойност на паметниците. Според възможностите са и поръчваните материали – най-малко струват мозайките, повече пари се дават за сив мрамор, и разбира се, скъпо струват гранитите, които обикновено са вносни – червен, черен. Често паметниците са поръчвани и заплащ-

ани от близък кръг приятели на починалия. Възрастовите белези са израз на неизмеримата печал на близките по починалите млади хора или деца и желанието им да изразят чувствата си чрез тези паметници. В тези случаи надгробията са по-големи, понякога със скулптиран или барелефен портрет, с изписани стихчета и умалителни имена. Нерядко се поръчва изображение на кола – честа причина за смъртта на младите хора, или неизживяна тяхна страст.

Като относително ново явление трябва да се отбележи появата на отделни места на внушителни паметници, изработени от качествени и скъпи материали, при някои от които са търсени и оригинални форми и силуети. Те обикновено надвишават и като размери обичайните сиво-бели правоъгълни и трапецовидни плочи. Такива са паметниците на заможни люде, макар и не всички с престижно от гледна точка на обществото житие, както и понякога на починали млади хора. Вестник "Труд" съобщава, че "с най-скъпите възпоменателни знаци в България са удостоени героите на подземния свят" (Труд 2000). Разпространи се и една нова техника на изписване на образите, обикновено върху черно габро. Рисунката се нанася с молив с диамантен връх, а химическото й покритие я предпазва от климатични увреждания. Според каменоделците, преди повече от десетилетие сръбски и руски майстори, предимно от бившите съветски републики Беларус и Украйна, въвеждат този начин на портретиране. Това позволява много детайлност в изписването на образите и според уменията на изпълнителя придаване на индивидуалните черти на покойника. Високи плочи показват цели фигури в съчетание с някои характерни за погребания атрибути – детайлно изобразяване на облеклото, мобифона, колата от съответната марка (BMW), включително и нейния номер. На един паметник портретуваният е на фона на любимите си коне.

През последните няколко години в гробищата се пренесоха актуални житейски символи, специфична образност на промените – колата марка BMW, мобифон, тъмни очила, прякори, по-често отправящи към фауната. Същите "неомитологеми" насищат и анекдотите. И като че ли крайностите на този кратък период на промяна са и най-впечатляващи – обичайните знаци за почит към покойните, реализирани в скромни или разгърнати варианти, не действат като акценти. Някои паметници припомнят и скорошни журналистически материали – наблюдаващият неволно се връща към четива от криминалната хроника. За опечалените обаче образите на близките се запазват такива, каквито са били приживе, и оценката на пресата или обществото остава само за страничните

зрители. Понякога е подсказан и начинът на настъпване на смъртта – чрез изобразяване на "виновното" превозно средство – кола, мотоциклет, самолет или чрез съответен информиращ текст. Плащещото живите насилие е отразено, но с печал, и в местата за вечен покой. Дори и при видни политически фигури то не е спестено. Така строгият паметник на Андрей Луканов е изпълтил неговата смърт чрез разбити отвори в камъка.

Прякорите са визуализирани чрез изоморфно изображение или надпис и на свой ред свързват практиката в живота с идентификацията в отвъдното. Имената на някои от погребаните, често изпълвали медийното пространство и криминалната хроника, отново са изпъкнали сред тихата неподвижност на мястото за вечен покой. Използват се в съответствие с престижността приживе и фирмени емблеми – например на надгробieto на боса на ВИС Васил Илиев е изписан знакът на фирмата – лъв (Труд 2000). Напоследък се появяват и елементи, информиращи за спортните занимания или увлечения на погребаните. В миналото такива знаци бяха рядкост – като пример може да се посочи паметникът на любимите и изключително популярни футболисти Гунди и Котков с футболна топка. Днес спортните елементи са на по-голяма почит – виждаме ги по-често на западната страна на надгробията, докато източната е заета от портретните изображения на погребаните. Боксови ръкавици, топки, борци в схватка, гребла и други бележат надгробия на млади хора и показват спортната им дейност приживе. Така на паметника на Иво Карамански източната страна е заета от портрета му, а на западната дребна композиция изобразява фигура с кану и гребла – спортът, с който покойникът придоби първоначалната си известност. Тази двулицевост на изображенията напоследък се разпространява именно при паметниците, в които на преден план са портретните изображения. Например на гроба на Ганчо Върков, известен като "Ганеца", на лицевата страна на паметната плоча е изписан портретът му в цял ръст, а на западната е изобразен на мотор. Наложилото се осъдително обществено мнение за някои бивши спортисти заради връзки с подземния свят не е пречка именно спортните им занимания да останат като вечен знак. Точно върху тези надгробия се виждат грижливо гравирани спортни атрибути.

На преден план, следователно, е статусното битие – кой какъв е бил приживе, с характерните белези, но не за пол, възраст и семеен статус, а според самоопределителата се ценностна система, приемана от едни и отхвърляна от други.

Наблюдават се и някои увлечения в търсенето на различни решения – забелязват се паметници, чиято обичайна скромна клонка се е разрастнала до листак, обвиващ надгробията, или твърде орнаментално разработена, за да съответства на чувството за печал. Един детски паметник е зает почти изцяло от огромна пеперуда. В редица случаи се наблюдава внимание към чисто декоративно решение на паметника, което трудно може да се приеме като почит и респект към мъртвите.

В този период се появи нещо ново, което по-често е свързано с материалните възможности на поръчителя. Мнозина майстори предлагат каталози с образци от западни гробища – практика, доскоро непозната. Следователно, възможността за свободно движение на влиянията води и до тази иновация в реализирането на надгробията. Макар и рядко, най-вече поради твърде високата цена, тези образци си пробиват път в българските гробища. Скръбта търси адекватен израз на голямата загуба за живите и в представителност, забравена в последните десетилетия – чрез скулптурните фигури на Богородица, Христос, Пиета, ангели. Наблюдава се и още една форма на почит към починалите младежи – превръщане на входните врати на къщите им в мемориали, с надписи, съдържащи кратка информация за възрастта на починалия, стих, изплакващ мъката на близките и портрет в барелеф.

Последното десетилетие е твърде кратко време и е рано да се говори за тенденции, още по-малко за генериране на традиции в гробищната пластика. Но се забелязва известен синхрон в наблюденията върху промените в ценностната система. Според едно изследване България се нарежда на първо място в Европа от гледна точка на значимостта, която се приписва на ценностите, свързани с йерархията – богатство, авторитет, социална власт, влиятелност. При това значимостта на категорията йерархия нараства (Байчинска 1998: 110-113). Не толкова очебийно отглас от тези промени в ценностната ориентация в обществото или отделните негови групи – от идеологическо, религиозно, икономическо, естетическо и т. н. естество се забелязва и в надгробията. Става дума следователно за разместване на доминантите в системата от критерии на самоопределяне и колективно приемане – точно толкова объркани, колкото и заобикалящият ни живот, но силно редуцирани поради присъщата на тази област традиционност и консервативност.

Литература

Байчинска 1998: Байчинска, Кр. Ценности на съвременната българска култура в крос-културна перспектива (категориален анализ). – В: Ба-

- йчинска, Кр. (ред.) Социалните науки и социалната промяна в България. София.
- Вълчинова 1999: Вълчинова, Г. Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България. София.
- Иванова 2000: Иванова, Р. Обредите от жизнения цикъл – традиция и съвременност. В: Жизненият цикъл. София, 5-10.
- Йокимов 1992: Йокимов, П. Quo vadis? – Архитектура, кн. 3-4, 30-33.
- Йокимов, Стоилова 1992: Йокимов, П., Стоилова, Л. Надгробieto. Опит за типологичен анализ. – Архитектура, кн. 3-4, 35-40.
- Труд 2000: (Екип "Труд"). Вечните домове на героите на подземния свят. – Труд, 21 юни.
- Янева 1996: Янева, Ст. Социален статус и надгробия. – Етнология 2, 148-163.

Станка ЯНЕВА

ПРОМЕНЕ У НАДГРОБНИМ ЗНАЦИМА У ВРЕМЕНУ ТРАНЗИЦИЈЕ

Промене политичког, економског и вредносног карактера у друштву током периода транзиције погађају и такве релативно стабилне праксе као што је то погреб. У поређењу са стабилношћу самог обреда, знаци којима се обележава покојникова вечна кућа показују већу променљивост. Карактеристичне за традиционалне надгробне споменике ознаке пола и занимања постепено се замењују другим, посебно на гробљима у великим градовима. У сагласности са значајем покојника и односом његовог најближег окружења, оне одражавају социјални статус, политичку или религиозну припадност, имовинско стање, начин наступања смрти, а понекад и модне тенденције у обликовању споменика.

Stanka YANEVA

FUNERARY SIGNS CHANGINGS IN PERIOD OF TRANSITION

Political, economic and value-system changings in the society in the period of the transition also affect relatively stabile practices as a funeral ritual. Signs designing the defunct's eternal home are more likely to be the subject of the change compared to the stability of the funeral ritual itself. The traditional funeray signs designing sex and profession are gradually replaced by the other signs, especially at the cemeteries of the larger cities. Those signs are in the accordance to the importance of the defunct and to the attitude of his/her closest ones, and they reflect the social status of the defunct, his/her political or religious appurtenance, material property of the defunct, the cause of death and sometimes even fashion tendencies in funerary styling.

ЧИТУЉЕ И ПАМЋЕЊЕ ПРЕДАКА

У раду се, на примеру *читуље* (пописа покојника из једне породице или рода, уписиваних редом умирања да би се помињали у породичним обредима), њене улоге у традицијском и савременом друштву разматра у којој мери се деведесете године двадесетог века могу означити као време *поновне религиозности, враћања цркви и традицији*.

Кључне речи: читуља, поменик, преци, родослов

Читуља је попис покојника из једне породице или рода уписиваних редом умирања да би се помињали у породичним обредима.¹

У етнолошким истраживањима читуљи није се посвећивала посебна пажња, па се због тога и у литератури и зборницима грађе она помиње само узгред, пре свега када се пише о задушницама.

За ову прилику досимо, редом објављивања, делимичан преглед података о читуљи у класичној етнолошкој литератури.

¹ Традиција састављања читуља у директној вези је са *поменицима*, богослужбеним црквеним књигама, оне су саставни њихов део. Дан посвећен умрлима у току седмице је субота. У току године умрлима се чине молитвени помени (задушнице) пред Белу Недељу, уочи Тројица и у прву суботу пред Митровдан. На светој Проскомидији, пре почетка Божанствене литургије, помињу се имена живих и упокојених. У ту сврху састављани су још од времена средњег века *поменици*, богослужбене књиге у којима се бележе имена српских средњовековних владара и "простих" мирјана, највиших црквених архијереја и обичних монаха и монахиња. Попуњавали су се поменици у временском раздобљу који је обухватао и по неколико векова. Молитвени чин за умрле врши свештеник у цркви или на гробу покојника, над припремљеним куваним житом, упаљеном свећом или уљем (кандило или полијелеј), као симолом веч-ног, блаженог живота.

Тско о читуљи налазимо информацију код Вука Караџића у тексту о задушницама (у Јадру) који је објављен у првом издању *Рјечника* из 1818. године и поново штампан, са незнатним изменама и стилским дотеривањима у издању *Рјечника* из 1852. године и *Животу и обичајима народним* из 1867. године.

"Задушнице имају двоје: уочи меснијех поклада и у недјељу по Тројицама (на Петрове покладе); али су праве задушнице оне прве, као што се и она сва недјеља, између бијеле и себичне, зове *задушна недјеља*. На ове задушнице обичај је да сваки домаћин свима мртвима својим, које он памти или има записане у читули, начини по свијећу воштану, па све свеће састави у једну руковет и запали те изгоре мртвима за душу, али најприје ваља свакоме да намијени, н. п. ова оцу, ова матери, ова баби и т. д. Ако ли је близу намастир или црква, онда се те свеће однесу онамо, и сваки своју читулу да свештенику те све мртве спомене на служби, и ту онда кад свештеник стане спомињати сваки своје свеће запали. Пошто свештеник спомене све мртве, зађу ђаци с леђеном воде и с котарицама, те свеће погасе и покупе, па послоје калуђери или попови граде од њих друге свеће и пале у цркви. На гдјекојим мјестима иду на задушнице и на гробље с попом, те и ондје спомињу мртве, чате им молитве, пале свеће и дијеле за душу, дајући просјацима и сиромасима који се ондје скупе јела и пића и помало новаца."²

Крајем 19. века Милан Ђ. Милићевић наводи да:

"Читуљу или Поменик има свака уредна кућа. У Читуљи или Поменику записана су имена свих покојника из те куће. На задушнице сваки домаћин однесе своју читуљу свештенику, те му помене све мртве који су у њој уписани."³

Поред тога он наводи и неколико примера о постојању старих читуља. Тако:

"У селу Кутлову у Грузи казивао ми је кмет Радоња да је у неког сељака била читуља од 321 годину, па попови, не умејући читати она старински писана покојничка имена, псовали га, и он онда препише само мртве од 1840. године, а стару читуљу бацио у ватру. У кући неких Бакрачлића у ужком округу, видео сам читуљу у којој има међу покојницима: један владика, пет калуђера, и девет свештеника! У Рипњу, у кући неких Вујановића видео сам читуљу од 1711. године".⁴

² В. С. Караџић, *Етнографски списи*, Сабрана дела Вука Караџића, "Просвета", Београд 1972, 169, 445-446.

³ М. Ђ. Милићевић, *Живот срба сељака*, 1894, 182.

⁴ Исто.

У исто време Обрен Ђурић-Козић забележио је да у Херцеговини "Сви чланови братства уписују се у једну "заједничку књижицу – *читулу*".⁵

Из једне анкете, проведене међу свештенством у североисточној Босни 1911. године налазимо податке о задушницама и коришћењу читуља у више места.

Тако у: *Тузли* – "Задушнице се држе пред месне покладе по црквеном пропису. Свештеник одслужи литургију и чини опћи парастос и по том чита читуље. Иза тога народ иде на гробље, пали свијеће, а свештеник прелијева гробове и нема никаква износива јела и пића као по селима; *Пожарници* – "Задушнице су у суботу месопусне недеље. Народ иде на гробље и носи изобилно јела и пића. како су гробља раштркана, то свештеник једва може стићи на три гробља, а остала остану непосеђене и непреливена. Свештеник је наговарао народ да се остави тога јела и пића по гробовима, већ до сваки домаћин и домаћица дођу к цркви, ту да присуствују св. литургији, послје које ће се одржати велики парастос, на којем би се читуље прочитале, кољиво прелило и за покој душе свих споменутих узимало. Након свршеног парастоса могао би народ у црквеној порти нешто јести и пити, па се разићи својим кућама. На гробљима након свршеног помена мртвим и прелијевања гробова засједне у гробљу мушко и жеско, ту настане читава пијанка, здравице се држе за покој умрлих, док ракија удари у главу, буде пјесме, свађе па и аме туче"; – *Јасеници (Тузла)* – "... зголове јела и пића изнесу на гробље, запале свијеће и окаде свак своју фамилију, и то без свештеника ..."; – *Скочићу* "Сами се икупе, запале по коју свијећу, а послје једу и пију ..."; *Зворнику (села)* – "О задушницама иду на гробље, окаде гробове, запале свијеће и сједају за софру, па заједнички једу и пију у гробљу, али свештенику не доносе читуља да их у цркви прочита при општем парастосу и умрле помене. Подијељена браћа служе се једном читуљом."⁶

У Качеру је Јеремија М. Павловић, двадесетих година XX века, забележио да "О задушницама иду на гробље, пале (и намењују свеће, мртвима и сами читају читуље..."⁷

Тридесетих година двадесетог века у Попову пољу забележено је да "Православни врло мало дају парастосе, готово никад. Али многа православна кућа има читуљу, тј. књижицу у којој су пописани њихови мртви".⁸

⁵ О. Ђурић-Козић, *Шума, Поври, и Зупци у Херцеговини*, Српски етнографски зборник V, Насеља српских земаља 2, Београд 1903, 1161, 1250.

⁶ М. S. Filipović, *Narodni život Srba u severoistočnoj Bosni prema jednoj anketi 1911, Članci i građa za kulturnu istoriju istočne Bosne* IV, Tuzla 1960.

⁷ Ј. М. Павловић, *Качер и качерци*, Београд 1928, 94-95.

⁸ Љ. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, Српски етнографски зборник XLV, *Život i običaji narodni* 29, Београд 1952, 208.

"Читуље се врло побожно чувају и треба да их има свака кућа. Кази-вали су Мићевићу да у појединим кућама има читуља са уписаних 300 имена. У кући Пјанића видео је штампану читуљу. Стриц Ристе Пјанића (који је 1930 имао 77 година) Михаило живео је у Тешњу. Он је понио од куће писану читуљу и негдје одштампао нову. Међу последњим штампаним именима су имена Ристина оца Јове и стрица Саве. Читуља има натпис: "Читула усопштих фамил Панића из Ерцеговине. Печатана год. 1864." У њој су 104 штампана имена, и на празним листовима још 66 доцније уписаних имена. Кад се дијели нека задруга, обичај је да нови домаћин препише читуљу."⁹

На Гласинцу, такође тридесетих година, забележено је да "После деобе задруге, обично се читуља (књижица у коју се уписују мртви) препише, али има потврда да је читуља и даље остала једна заједничка ...". Наведено је и то да "Свештеници утичу, ради повећања својих прихода, да свака кућа има своју читуљу"¹⁰

На основу испитивања у Такову из 1950 године М. С. Филиповић доноси приказ употребе читуље у овој области у прошлости и у време ових истраживања. Он истиче да су читуље већ тада реткост, те да је постојао обичај да се за свако име из читуље упали по једна свећа, али наглашава да се и тај обичај губи..

"Некада су постојале свуда читуле или читуље у које су уписивана имена умрлих сродника из рода и куће, али је већ готово изашло из обичаја да се пишу читуље. Сада су ретке куће које чувају читуље, и то су углавном куће које су се истичале богатством, снагом и угледом.

У читуљу су уношена имена свих из рода или куће који су умрли. Мушки чланови су се ређали у кући и селу и ту умирали, сем оних који би погинули у борби, и сва њихова имена су уношена у читуљу. Друкчије је поступано са женским лицима. Ако је из куће умрла девојка, њено име је уношено у читуљу. Међутим, имена умрлих одива нису уношена у читуљу, али су зато уношена имена жена које су биле доведене у односну кућу.

Био је обичај да читуља остане заједничка и за неколико кућа, тј. после деоба, па је чува најстарији члан фамилије. Али је временом, ако не одмах, долазило ипак до тога да се читуља "разведе", тј. препише, приликом чега је на крајивана: изостављана су имена побочних сродника о којима већ у кући није ништа знало. У новије време обично се читуља препишује приликом деобе. Белаковићи у Шаранима имају читуљу коју су донели из Босне. Има и тога да се у читуљу унесу и имена женског рода, ако је жена била мираж-цка. Тако нпр. у читуљу Јеврема Брисављевића (умро осамдесетих година

⁹ Исто.

¹⁰ М. С. Филиповић, *Гласинац – антропогеографско-етнолошка расправа*, Српски етнографски зборник LX, Насеља и порекло становништва 32, Београд 1950, 185.

19. века) унета су и имена његове жене, баба Ристе, која је била мираждика, родом из Балуге (тј. отац јој Антоније није имао мушког потомства). У читуљу Борисављевића унета су и имена слуга који су умрли у њиховој кући, па и сулуде Стојане из Мутња, која је живела уз њих.

Раде Борисављевић (р. 1888) знао је ко су лица у читуљу до прадеда Борисава, по коме се зову, и да је прадедов отац био Јован. Пре Борисава у читуљу је уписано 49 мушких имена, међу којима неколико Јована.

Раније су у читуље посебно уписивана мушка а посебно женска имена ("мушки лик", "женски лик"); у новије време, од краја 19. или почетка 20. века, заједно, редом како је ко умирао."¹¹

Крајем шездесетих година двадесетог века М. С. Филиповић је утврдио да међу Србима у Белој крајини у Словенији уопште нема читуља и да су сасвим непознате.¹²

Радисав Недовић из Чачка објавио је деведесетих година књигу под насловом "Ртарске читуље" (Чаак, 1988). У уводу наводи да су читуље у овом селу небригом погубљене и уништене, а за оне које су ипак сачуване да не дају много података јер је уписано само име, без године рођења и године смрти. Он је на основу, пре свега матичних књига и других писаних извора сачинио, како сам каже јединствену Читуљу за село Ртаре у коју је унесено 1712 особа које су умрле и сахрањене у том селу за последњих 160 година. Сви су пописани по фамилијама и годинама смрти.

На основу мојих сазнања данас, у последњих десетак година, већина казивача када им се помене читуља мисле на осмртнице у новинама и треба им доста времена и појашњавања да схвате о чему се ради.¹³

Након тога присећају се да је нешто такво постојало у породици, али да је изгубљено из различитих разлога или да постоји неки попис имена, обично чуван уз икону и кандило који се даје свештнику, уз задушнице, када дође да свети водицу или реже славски колач.

¹¹ М. С. Филиповић, *Таковици – етнолошка посматрања*, Српски етнографски зборник LXXXIV, Расправе и грађа 7, Београд 1972, 106-107.

¹² М. S. Filipović, *Srpska naselja u Beloj krajini*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Radovi XXXV, Odjeljenje društvenih nauka 12, Srajevo 1969, 220.

¹³ Таквом ставу допринело је и то што у "Политици", новинама у којим се највећим делом објављују осмртнице, постоје две рубрике посвећене умрлима. Једна носи назив *Читуље* и у њој се објављује обавест о смрти са назначеним местом и временом одржавања опела и укопа. Друга носи назив Помени и у њој се оглашава где ће се и када одржати помен за покојника (седам дана, четрдесет дана, година дана ... од смрти).

Свештеници са којима смо разговарали објашњавали су ми да свако домаћинство у парохији поседује читуљу, да се оне похрањују у цркви и по потреби, за задушнице, славу ..., користе у обредима. У ту сврху штампане су и поједине књижице у које су се уписивали покојници редом умирања.¹⁴

Иако смо видели неке од попуњених читуља, приликом помена користе се најчешће, за ту прилику сачињени пописи умрлих из породице. Уверили смо се у то приликом присуством на задушницама.

У оквиру упитника којим се служим приликом сакупљања података у оквиру генеалошких истраживања два питања су посвећена памћењу предака. Једно се односи на читуљу, а друго у другом се тражи да се наведу сви познати преци по мушкој линији.

Поред малобројних одговора да је некада породица поседовала читуљу и да је она изгубљена, најчешће за време Другог светског рата, до данас сам успео да видим свега неколико читуља, од тога једну из деветнаестог века (није активна).

Када је у питању навођење предака по мушкој линији сећања у највећем броју случајева допиру до треће, четврте па и пете генерације уназад.

Многи истичу да о празницима, посебно на задушнице, одлазе у цркву и на гробље и да тада пале свеће за умрле, али не и да дају свештенику читуљу да је прочита.

У таквим приликама свеће се пале (уносе у читуљу ако постоји) најближи сродници, али и пријатељи, кумови, комшије, па и колеге са посла, а није обавезно да буду исте вероисповести.

Из расположиве грађе види се да је установа *читуље* имала значајно место у обичајима и обредима о смрти у тардицијској култури, те да се се одржала до савременог доба.

Некада су се у читуље уносили чланови породице или боље речено једне куће – задруге, али и рода и братства, да би то данас били најближи сродници, али и кумови и пријатељи, па и комшије, колеге са посла ...

¹⁴ Поседујемо читуљу из шездесетих година коју је штампала епархија вршачка. То је једноставна књижица. са насловом *Читуља* у којој су само рубрике о години смрти и имену покојника. Зворничко-тузланска епархија штампала је читуљу под насловом: *У покој, госпoде у вјери почивше – читуља*. Тражећи у књижарама (књижаре Српске православне цркве) Читуљу, тешко сам дошао до ње. После дужег тражења продавалица је ипак успела да нађе књижицу под насловом *О спомињању умрлих*, објављену 1999. године.

У народу била је она и јесте, пре свега, усмена, али и записана.

Обичан човек при молитви помене мртве, упали им свећу у свакој прилици када се нађе на гробљу или у цркви, а посебно при одговарајућим празницима.

У богослужбене књиге (поменике) уписивани су тамо где је црква биле ближе – црквена организација јача. Уписивали су се поглавито угледније и боље стојеће породице.¹⁵ У наведеној литератури налазимо више помена старих читуља, од који се за неке зна да су биле штампане.¹⁶

У највећој мери одржале су се оне у свом рудиментарном – усменом облику, посебно у време социјалистичке Југославије. Утицало је на то свакако распад традицијске породице, широко захваћени процес атеизације али и избегавање евидентирања у цркви, непожељно у то време ...

Изрази *читуља* и *помен* добили су у то време и своје профано значење и обележје – новинских осмртница.

Распадом социјалистичког друштвеног система покренут је процес *враћања цркви и традицији, поновној религиозности*. У том контексту било је за очекивати да ће се у већој мери *вратити* и установа читуље. Састављање читуља у цркви у сваком случају је у порасту. Највише то зависи од агилности поројихских свештеника.

У исто време настају неке нове читуље, као напред наведене "Ртарске читуље" – породични, браственички и племенски родослови у којима се колико је то могуће детаљније уписују сви познати претци и живи њихови припадници.¹⁷

¹⁵ Податке можемо наћи у свим сачуваним црквеним поменицима. Илустративан је пример мнастира Савина, где се чувају читуље најугледнијих грбаљских породица из половине XVIII века. *Либро од Гербља. На 1750 = године мјесеца јунија описаније читуљах от мјеста Гербља*, Београд 2000.

¹⁶ Налазимо из по архивима и породичним заоставштинама. Наводимо само пимер *Читуље Атанаска Мијаиловића из Бершића од 1831 лета; 162 године до данас – 1994*, која се чува у Музеју Рудничко-таковског краја. Р. Љушић, *Атанаско Михаиловић – црногорски кнез, судија и депутат*, Горњи Милановац 2000, 99-101.

¹⁷ М. Нишкановић, *Генеалогска знања у Срба, Реферати бугарско-српског научног скупа 12-16 јуни 2000*, Етнорасфки институт с музеј, Софија 2000, 55-64.

Мирослав НИШКАНОВИЧ

ПОМЕНИЦИТЕ И ПАМЕТТА ЗА ПРЕДЦИТЕ

В работата се анализира ролята на *помениците* (списъци на покойниците от едно семейство или род, записвани по реда на умирането им, за да бъдат упоменавани в семейните обреди) в традиционното и съвременното общество в контекста на *подновената религиозност, възродената роля на църквата и възвръщането към традицията*.

Miroslav NIŠKANović

OBITUARIES AND ANCESTRAL REMEMBRANCE

The role of *čitulja* (obituary) is discussed in the paper, in the traditional and in the contemporary society, in the context of *religiousness renewed, returning to church and returning to tradition*. The obituary is considered as the list of the defuncts from the one family or from the one kin, where the defuncts were listed by the chronology of their death, with the purpose of mentioning in family rituals.

ПРОМЕНЕ У ОДНОСИМА СРОДНИКА УСЛЕД СМРТИ ЧЛАНА ПОРОДИЦЕ

У раду се указује на узрочно-последичну везу између смрти, наслеђивања и сродничких односа. Деоба наследства након смрти појединца који је за живота био формални власник једног или већег дела породичне имовине, има за последицу реорганизацију "снага и моћи" у сродничкој структури.

Град Врање с непосредном околином представља просторни, а период последње деценије двадесетог века временски оквир у којег је постављен предмет истраживања.

Кључне речи: смрт, наслеђивање, сроднички односи.

Смрт представља кризни догађај у животу који утиче на целокупну социо-културну стварност. Између осталог, нарушава постојеће стање у сродничкој структури. Због тога тај догађај иницира извођење одређених радњи које имају за циљ поновно успостављање равнотеже. Распоред права и обавеза над имовином умрлог представља један од поступака који се изводе након смрти члана породице. Говори се о институцији наслеђивања¹.

У овом раду се указује на узрочно-последичну везу између смрти и наслеђивања, те њиховог утицаја на регулисање сродничких односа. Проблематика у чије оквири улази ова тематика доста је сложена. Дотиче се низ питања из домена правне етнологије и наследног права и због тога захтева један свеобухватнији при-

¹ Према правном схватању наслеђивање представља правну установу на основу које се врши "... пренос имовине једног лица другом односно другим лицима и то на основу чињенице смрти" (Б. Благојевић, 1974, 13-15). Наше законодавство као основни услов за примену прописа о наслеђивању наводи физичку смрт лица или проглашење лица за умрло (Закон о наслеђивању, 1955, 144-145). Из наведеног се може закључити да се процес наслеђивања према правном схватању везује за смрт дотадашњег субјекта права.

ступ. У том смислу овај прилог треба посматрати као покушај интерпретације основних запажања и размишљања о проблему наслеђивања и сродничким односима у нашем друштву.

Шира област града Враћа представља просторни, а период последње деценије двадесетог века временски оквир у који је смештен предмет истраживања. Рад се заснива првенствено на етнографској грађи која је прикупљена током проучавања институције наслеђивања и сродничких односа у овој средини. Теренско истраживање је вршено у више наврата у периоду од 1994. до 2000. године. Емпиријска грађа је прикупљена помоћу анкете и разговора с казивачима².

Све док се у нашем друштву није развила институција приватне својине (овај период се углавном везује за време распрострањености задружног облика породичне организације која се између осталог заснивала на начелима колективизма) титулар својине није био појединац, већ породица у целини. Како наводи Н. Павковић "... чланови су само плодуживаоци заједничких добара која треба оставити наследницима" (1991, 87-88). Смрт оца, односно старешине задруге није имала за последицу деобу породичног имања, као што је то случај данас, када се као носилац имовинског права на материјалним добрима јавља један члан породице, углавном отац³. Наведено упућује на закључак да је начин деобе наследних добара у међузависности и повезаности са сродничком структуром породице и начелима на којима се заснива организација унутарпородичних односа. Сâм ток наслеђивања такође зависи и од прихватања одређених принципа и прописа који се поштују приликом регулисања наследноправних односа између сродника.

Распоред оставине⁴ на наследнике⁵ се у складу са одредбама нашег законодавства регулише након смрти дотадашњег субјекта

² За детаљније објашњење методолошког оквира истраживања видети: Ј. Ђорђевић, 2001, 9-19.

³ У врањском крају се као законски власник породичне имовине, када је у питању потпуна породица, јавља отац. Наведено се може довести у везу са заступљеношћу и применом правила патрилинеарности у оквиру институције наслеђивања.

⁴ Оставина или заоставштина су термини који се у законодавству користе за означавање предмета наслеђивања. Шта се све подразумева под заоставштином у правном смислу видети: В. Тодоровић, Р. Кулић, *Закон о наслеђивању*, чл. 1, 1996, 21.

⁵ Лице, односно лица која у целини или делимично наслеђују оставину називају се наследници. За потпуније објашњење употребе овог појма видети: Н. Павковић, 1982, 27-28.

права (видети В. Тодоровић, Р. Кулић, 1996, 259). Међутим, поде-ла породичног имања, првенствено непокретних добара⁶, се не-ретко изврши још за живота оца, односно родитеља⁷, али у усме-ној форми и поштујући обичајно правне норме. Тако будући на-следници користе имовину (обрађују њиве и слично) према том договору, а законски власник остаје отац. Након његове смрти долази до оставинске расправе. У том поступку се врши расподе-ла оставине на наследнике. Они тако постају и формални власни-ци дела наследства који им по закону припада. Међутим, овако теоријски замишљен процес деобе наследства⁸ се у пракси ретко оконча у кратком временском року и без спорова између наслед-

⁶ Предмет наслеђивања не представљају само материјална добра, ка-ко се то схвата у правној науци, већ и социјална и социо-духовна добра (видети Н. Павковић, 1982, 31-32). У овом прилогу се прихвата етноло-шка концепција наслеђивања, али упркос томе је стављен нагласак на на-слеђивање непокретних материјалних добара. Такав приступ је у складу са сâмим садржајем рада и тако се првенствено сагледавају последице наслеђивања непокретности. Наиме, управо деоба тих добара доводи до промена у дотадашњим односима сродника.

⁷ Деоба за живота родитеља се врши кад родитељи остаре и осете да не могу више сâми да брину о себи. Упркос томе ова подела представља рет-кост у овом крају, поготово није прихватљива у сеоској средини. Иниција-тори поделе имовине за живота родитеља су најчешће деца. За потпуније објашњење разлога поделе имовине за живота родитеља видети: Ј. Ђорђе-вић, 1994, 43-45. У том смислу је интересантан податак да се деоба за живо-та врши с намером да родитељи виде "... како ће им синови оделито живе-ти..." (Д. Ђорђевић, 1958, 487). Наиме, подаци забележени приликом те-ренског истраживања у врањском крају наводе на закључак да родитељи не желе да поделе имање за живота управо из једног разлога, а то је "да не гле-дају како се деца свађају". Због тога, колико је год могуће, одуговлаче с од-луком којем детету ће поверити бригу о себи, односно како ће поделити имање. Потребно је такође нагласити да наше законодавство познаје уста-нову уступања и расподеле имовине за живота. Правна наука сматра да је једна од позитивности тог прописа управо избегавање сукоба "... који се обично јављају између наследника после смрти претка" (*Закон о наслеђива-њу*, 1955, 139). Међутим, ни законодавство, а ни родитељи не могу да спре-че сукоб деце уколико она сматрају да је деоба неправедно извршена. За потпуније објашњење законске регулативе у вези са уступањем имовине за живота видети: *Закон о наслеђивању из 1995.* (објављен у "Службеном гласнику РС", бр. 46/95), чл. 182, чл. 186. и чл. 187, 1996, 207-213.

⁸ Деоба наследства, према правном схватању, односи се на: "распodelу оставинских ствари међу наследнике у сразмери са њиховим наследним де-ловима тако да сваки наследник добије део имовине који одговара његовом наследном делу" (Енциклопедија имовинских права, Београд 1978, 367).

ника, тј. сродника. Уколико појединац жели да оствари законом утврђено право на свој део наследства, а то није у складу с интересима и жељама осталих сродника, долази до међусобних размирица, а у крајњој линији и до прекида сродничке интеракције⁹. Судећи по томе наслеђивање има за последицу нарушавање постојећих односа између сродника. Један од резултата истраживања сродничких односа у Врању и околини показује да деоба породичне имовине, тј. куће и имања (обрадиве површине) представља главни повод за свађу сродника. Сукоби око имања су у односу на остале размирице сродника најчешћи¹⁰, а уједно и најтежи. Људи су спремни да због имања воде парнице годинама. При том не бирају средства у постизању жељеног циља. Како наводе казивачи: "играју ножеви у авлију", "долази до тепања", а у крајњој линији се бацају чини и "праве мађије"¹¹.

С обзиром на то да се сродници најчешће сукобе због наследства разумљиво је да су у оквиру сродничке мреже најзаступљенији нескладни односи између генеалогски најближих сродника (видети Ј. Ђорђевић, 2001, 64-67). Сукоби крвних сродника нарушавају односе између, односно с афиналним сродницима, који су посредно, а неретко и директно, укључени у расправу око наслеђивања породичног имања. Врањанци истичу да афинални сродници (најчешће се помињу зетови и снахе) својим понашањем доприносе споровима између крвних сродника. Овим се пре свега мисли на примере када зет, тј. сестрин, односно кћеркин муж, инсистира да његова супруга прихвати свој део наследства, а не да га се одрекне у корист брата као сунаследника¹². Према нормама

⁹ Овде је потребно нагласити да се прекида комуникација између сродника, док сроднички однос као такав остаје, само га можемо окарактерисати као "неактивним сродничким односом и везама" (према З. Ивановић, 1988, 159), јер између сродника не постоји интеракција. Осим, наравно, ако свађу у виду вербалних дуела приликом сусрета сродника на суду не сматрамо као облик комуникације.

¹⁰ Резултати анкетног истраживања спроведеног у Врању 1997. године показују да 75% испитаника (од њих укупно 145) сматра да су сукоби генеалогски блиских сродника веома чести. Међутим, уједно, њих 85% наводи како је "срамота" свађати се с рођацима. Упркос томе је 70% испитаника било или су још увек у сукобу с неким својим сродником, а 55% њих је у свађи с рођацима због наследства (видети Ј. Ђорђевић, 2001, 66-67).

¹¹ Један од казивача наводи пример зета који "мађија баби" тј. ташти. Такав поступак се доводи у везу с његовом намером да уплаши таста и ташту не би ли му "преписали кућу", тј. оставили је њему у наследство.

¹² Наш Закон о наслеђивању пружа могућност да наследник не прихвати наслеђе (чл. 213. Закона о наслеђивању из 1995). Међутим, када се

обичајног права, које поштује већина приликом регулисања наследно-имовинских односа, прихватање свог наследног дела од стране сродника женског пола неоправдан је и неприхватљив поступак и као такав има сасвим оправдану санкцију – прекид односа између брата и сестре¹³. Поводом тога један испитаник наводи: "ти боље да си немаш сестру"¹⁴.

Интересантно је свакако напоменути да судска пракса почетком 90-их година двадесетог века бележи све већи број примера када сродници женског пола, иако свесни последица таквог свог поступања, законским путем остварују право на свој део наследства¹⁵ (видети Ј. Ђорђевић, 1994, 54).

Испитаници сматрају да свађама сродника око наследства доприносе и сâми родитељи. Они, како истичу Врањанци "двојев децу". Њихове одлуке о деоби имања резултат су прихватања обичајно-правних норми. Пре свега долази до изражаја схватање о неједнакости полова. Према том обичајно-правном начелу женска деца, као и особе женског пола уопште, искључена су из наследства, осим наравно у изнимним ситуацијама¹⁶. Наведено начело

говори о одрицању од наслеђа онда се тиме подразумева да се наследник одрекне свог наследног дела у корист неког другог сунаследника или неког трећег лица. На тај начин лице које се одриче наслеђа не губи својство наследника (чл. 213. Закона о наслеђивању из 1995), што се сматра као битним моментом у оквиру наследног права. За потпуније објашњење ових законских одредби видети: В. Тодоровић, Р. Кулић, 1996, 265-266, 273-274.

¹³ Приликом истраживања наследно-правних односа у породици у Врању је забележено како сестра плаче на суду и моли брата да јој опрости јер не може да се одрекне свог наследног дела у његово име, што се од ње иначе очекује, наводећи да ју је на такву одлуку "натерао" муж, условљавајући је разводом (видети Ј. Ђорђевић, 1994, 54). Такво поступање приликом регулисања наслеђивања не ремети само сродничке, већ и односе између супружника, што свакако представља додатан проблем у целокупној ситуацији.

¹⁴ Наведено мишљење је последица његовог сукоба са сестром и зетом. У свађи је са сестром, јер је она након очеве смрти молила мајку да јој дозволи да обрађује једну њиву, а он се с тим не слаже. Сматра да је сестра удајом изгубила право на било који део имања.

¹⁵ За потпунију анализу овог проблема било би свакако упутно и значајно сагледати и утицај осталих фактора, као што су: старост, образовање, порекло тих особа женског пола, које приликом расподеле заоставштине поступају мимо обичајне праксе.

¹⁶ О томе какав је био правни положај женских наследника у односу на мушке и које су слабости нашег предратног законодавства када је у питању регулисање наследства, видети: Б. Недељковић, 1940, 430-451.

се може доводити у везу са самом структуром породице, с њеном организацијом породичног живота, али и с применом начела патрилинеарности и патрилокалности у оквиру сродничког и брачног система. Као критеријум приликом деобе се, осим поменутог, прихвата и мишљење да дете које се није школовало има право на већи део наследства у односу на оно које је стекло средње, више или високо образовање¹⁷. Међутим, поменута схватања са становишта савременог начина живота и садашње друштвено-економске ситуације нису увек оправдана и због тога често иницирају сукобе сродника.

Спорови око наследства имају за последицу вишегодишњи или доживотни прекид сродничке комуникације и неретко попримају карактер сродничког сукоба "широких размера".

На овом месту је потребно истаћи да до слабљења чврстине сродничке повезаности не долази само због сукоба сродника око наследства. Смрт сродника који је за живота имао улогу посредника у оквиру сродничке мреже неретко има за последицу слабији интензитет дружења између осталих сродника. Родитељски дом представља средиште на којем се окупљају не само деца, већ и остали рођаци (стричеви, ујаци, тетке и слично). Они се међусобно друже и сусрећу управо приликом посете заједничког сродника. Таква улога и значај родитељске куће се губи након смрти једног или оба родитеља, који су у ствари повезивали остале сроднике.

Међутим, смрт као кризни догађај у животу нема за последицу само нарушавање складних сродничких односа, већ може допринети прекиду дотадашњег нескладног сродничког односа. Испоставило се да управо таква ситуација у животу има највећи утицај на свест и савест људи када је у питању заборављање неких старих спорова и свађа и поновно мирење завађених страна. Може се претпоставити да људе на такво поступање наводи пре свега схватање смрти као феномена уопште.

*

Уколико се целокупна ситуација везана за проблем смрти и наслеђивања сагледа свеобухватније поставиће се питање који је у ствари "прави" разлог сукобљавања сродника око наследства.

¹⁷ Према законодавним нормама овај фактор не може да утиче на смањење наследног дела (чл. 76. Закона о наслеђивању из 1995). Мада постоји могућност да суд одлучи да ли ће се трошкови за издржавање и школовање урачунати у наследни део и у којој мери (видети В. Тодоровић, Р. Кулић, 1996, 106).

Наиме, парадокс је да појединци након добијања судског спора не користе имање које су наследили. Чињеница да се не интересују за обрадиве површине или кућу у селу се може прихватити као разумљива ако се узме у обзир да земља не представља примаран извор прихода за многе који живе на селу, а поготово не за становништво у граду. Тако се у селима између низа обрађених, могу видети запуштене њиве, чији власници махом живе у Врању или неком другом граду у Србији и немају довољно слободног времена да би се бавили пољопривредом. На контрадикторност у целој ситуацији наслеђивања упућују казивачи сâми истичући како су рођаци спремни да се посвађају "на крв" само да добију део, а у ствари и немају намеру да обрађују имање или живе у кући коју су наследили. Из наведеног се може закључити да економски значај тих материјалних, непокретних добара није примаран разлог који утиче на сукобљавање сродника око наследства. Не само због тога што та добра најчешће немају велику материјалну вредност, већ пре свега због тога јер та вредност није од суштинског значаја за оног ко их поседује. Појединцима приликом деобе очигледно није основна намера стећи наследство, већ онемогућити да остали рођаци, који су потенцијални наследници, остваре то своје право.

Врањанци свађе сродника око имања дефинишу као недолично понашање. По њима оне су последица непоштовања традиције и обичаја, али уједно сматрају да "ред је да имаш успомену на оца, деду", "да знаш одакле потичеш". Имање, тј. обрадиве површине, породична кућа и слично, представља за њих једну врсту успомене. У том погледу је оправдано, сматрају казивачи да појединци судским путем покушавају да добију део који им по закону припада. Наведено схватање се може само делимично прихватити као објашњење зашто се и по цену нарушавања присних сродничких односа жели постати наследник породичног добра.

У циљу проналаска "правог" разлога за размирице сродника приликом наслеђивања сагледани су улога и значај наследних добара у животу људи. Регулисање имовинско-правног статуса није неопходно само са становишта законодавства. Уколико се наслеђивање посматра из аспекта нашег обичајног права онда наследник не постаје само "... нови субјекат права и обавеза" (Б. Благојевић, 1974, 14), већ у социјалном погледу фигурира као продужилац сродничке линије. Појединац као наследник постаје следећи у низу досадашњих носилаца имовинског права на породична добра и на тај начин потврђује припадност фамилији и обезбеђује одређени положај у сродничкој структури. У том смислу постаје разумљиво раније поменуто поимање наследства као успомене на претке. Из

наведеног произлази да се код институције наслеђивања у нашем друштву из више разлога може говорити о "... културалном континитету друштвене праксе... него о наслеђивању у правном смислу *stricto sensu*" (Н. Павковић, 1982, 27). У прилог наведеном иде и податак да се наследник најчешће одређује према нормама обичајног права. Избор наследника према критеријуму полне припадности доводи се у везу с чињеницом да су носиоци презимена, славе и осталих нематеријалних добара¹⁸ управо сродници мушког пола. Значи да породично имање не представља богатство само у материјалном, већ и у друштвеном погледу. Материјална добра у суштини постају безначајна ако нема наследника (Н. Павковић, 1982, 36). Имајући у виду да је начин деобе наследних добара у међузависности и повезаности са сродничком структуром породице и са начелима на којима се заснива организација унутарпородичних односа могуће је разумети зашто људи желе да наследник буде син, а не кћи.

Сукобљавање сродника приликом наслеђивања је потребно посматрати и у односу на врсту добара која се наслеђују. Деоба социјално-духовних добара, као што су кумство и слава, не изазива сукобе сродника, осим у изнимним случајевима¹⁹. Наслеђивање поменутих добара се врши искључиво у складу с начелима обичајног права. То наводи на помисао да деоба тих добара не изазива сукобе јер се примењују правила само једног закона. Уз поменуто је потребно узети у обзир чињеницу да социјална добра немају извесну економску вредност. Што би значило да размирице сродника око наследства изазива само деоба материјалних добара²⁰. Међутим, не сме се изгубити из вида да се сродници споре око материјалних добара независно од њихове стварне економске вредности. Наиме, предмет спора су, како она добра која имају, тако и она која немају

¹⁸ У ову врсту наследних добара се убраја презиме као социјално добро, те слава и кумство, који се сматрају социјално-духовним добрима (видети Н. Павковић, 1982, 32).

¹⁹ Један од таквих примера је рецимо, када деда на молбу унука изоставља сина (иначе стрица тог унука) и кумство додељује њему. Спор око деобе кумства настаје управо због тога јер се није поштовало обичајно право, већ се поступало према неким новим, неписаним правилима понашања, која се у извесном смислу могу посматрати као последица нових услова живота и у складу с тим усвајања нових културних образаца (у поменутом примеру се конкретно ради о утицају пријатељских веза на избор венчаног кума).

²⁰ У оквиру овог рада је посматрано наслеђивање само непокретних материјалних добара, као што су кућа и обрадиве површине, док је начин деобе осталих добара овом приликом посматран споредно, у оној мери колико је то било неопходно за разумевање датог проблема.

ту вредност. Тако још увек није у потпуности јасно који је основни разлог сукобљавања сродника при наслеђивању.

Сам ток деобе зависи и од прихватања одређених принципа и прописа. Наследно-имовински односи у проучаваној средини се регулишу поштујући обичајно-правне норме, али упоредо са законским²¹. Разлике између законодавних прописа и начела обичајног права највише се испољавају приликом регулисања имовинско-наследних односа, а обичајно-правне норме су најизразитије заступљене и најдуже су се очувале управо у оквиру институције наслеђивања. Паралелно постојање обичајно-правних норми са законским прописима пружа људима могућност избора приликом регулисања наследно-имовинских односа. Тако нормама обичајног права решавају наследне односе када желе да заштите свој положај и интересе који се не могу заштити законом (видети Ћ. Крстић, 1979, 71). Наведена констатација важи и у обрнутом смеру. Према томе може се рећи да су разлике сродника последица постојања правног дуализма и паралелизма у нашем правном систему. Премда остаје питање да ли до спорова сродника при деоби имања не би долазило када би се наслеђивање регулисало искључиво према једном закону.

Резултати интерпретирани овом приликом односе се на град Врање с околином. Међутим, на основу разговора с колегама на дату тему и у односу на властита запажања о проблему наслеђивања у појединим крајевима западне Србије, може се рећи да су сукоби сродника око наследства присутни у свим нашим крајевима, односно да представљају општу и добро познату појаву у нашем друштву.

Проблем у вези са сукобљавањем сродника око наследства се такође дотиче питања улоге и значаја сродства и сродничких односа у животу људи уопште. На основу досадашњих истражива-

²¹ Према подацима с којима се засад располаже у оквиру судске праксе није евидентиран пример сукоба око наследства међу Ромима. Како истичу запослени у Општинском суду у Врању, Роми при расподели заоставштине, за разлику од осталих становника у овој општини, поштују норме обичајног права у највећој мери. Један од казивача, иначе адвокат по занимању, прихватање само или углавном норми обичајног права при наслеђивању образлаже степеном економског и културног развоја у самој средини. По његовом схватању у економски слабије развијеној средини поштовање традиције је веће и морална схватања имају јаче дејство на понашање људи у односу на утицај економског фактора. Значи да морална начела услед већег економског развоја губе на својој важности, односно економски моменат добија главну улогу приликом избора принципа према којима ће се регулисати наслеђивање.

ња сродничких односа код нас, како у прошлости тако и оних који се односе на период индустријализације и модернизације, показују да сроднички односи представљају важан друштвени однос (видети А. Милић, 1991, 111-142). Сродничке везе не губе на свом значају, шта више, сродници представљају примаран извор помоћи приликом решавања одређених животних проблема (видети Ј. Ђорђевић, 2001, 82-97). Упркос томе свађе сродника представљају саставни део живота. Значи да паралелно постоје два суштински супротна морална склопа, које људи по свему судећи умеју вешто да користе. Испоставило се да се са обичајима и моралним нормама неретко манипулише. Појединци у зависности од ситуације користе обичаје као оправдање за поступање у складу или у супротности с њима. Тако се, рецимо садашња економска ситуација у друштву наводи као оправдање када се поступа мимо обичајном праксом утврђених правила понашања, а да прави разлог за одступање од њих није економски, већ лични моме-нат. С обзиром на наведено може се рећи да поимање морала и обичаја код људи представља посебан проблем.

На крају се испоставља да ни економска важност материјалних добара, а ни моралне норме нису довољно јаке у односу на сâму људску природу. У прилог наведеном иде чињеница да сукоби сродника око наследства нису нова појава у нашем друштву. Сукобљавање сродника око наследства је постојало и у ранијим периодима друштвеног развоја, а данас је распрострањено у толикој мери да не представља посебност или реткост. Сâм период у који је предмет истраживања постављен, јесте специфичан због социо-економске и политичке кризе која је присутна на овим просторима, али упркос томе може само делимично да се прихвати као оправдање за честа сукобљавања сродника приликом деобе породичне имовине.

У покушају да се пронађе "прави" разлог спорова око наследства поставља се питање да ли се они могу посматрати као последица одређених одлика менталитета. С обзиром на то да аутор није компетентан да о проблему говори из тог аспекта, овом приликом жели само да истакне да запажања с терена, како резултати анкетног истраживања, тако и подаци добијени опсервацијом и разговором с казивачима, уз запажања појединих аутора који су проучавали културне одлике становника ове области, наводе на помисао да уз дејство свих досад поменутих фактора треба узети у обзир и утицај менталитета на понашање људи. Тако на пример Ј. Хаџи Васиљевић свађе сродника доводи у везу са завишћу која је веома изражена код становништва у овој средини (1913, 246-248). Врањанци сâми истичу да завист представља главни повод

за свађе. Ова црта менталитета по њиховом схватању представља једну од негативних особина која се најчешће испољава у међуљудским односима²². О зависти као једној од особина менталитета, не само Врањанаца, већ Срба уопште, се расправља и у оквиру осталих научних дисциплина. Али, пред истраживаче се пре свега поставља проблем да ли одређене одлике менталитета посматрати као карактерне особине неког народа или становништва одређене географске области или их третирати као општу људску особину. Према томе дискутабилно је неспоразуме сродника око наследства сводити на психичке одлике људи. Утицај тог фактора јесте евидентан, али тешко је рећи у којој мери он доприноси сукобима у односу на утицај осталих чинилаца.

Ако се на крају резимира изнесено види се да ток наслеђивања и његов крајњи исход зависе од низа фактора, који су међусобно повезани и упоредо делују. Постоји велики број могућих комбинација, али резултат је углавном исти. Због тога је из садашње перспективе истраживања овог проблема тешко извести коначни закључак у вези с питањем "правог" разлога сукобљавања сродника око деобе наследства.

Литература

- Антонић Драгомир, Паралелизам обичајне правне традиције и писаних законских аката (Српски грађански законик из 1844) – прилог проучавању, *Гласник Етнографског института САНУ XXXII*, Београд 1983, 47-54.
- Бакић Војислав, *Породично право у СФРЈ*, Савремена администрација, Београд 1982.
- Благојевић Борислав, *Наследно право у Југославији*, Београд 1974.
- Васиљевић Хаџи Јован, *Јужна Стара Србија, Прешевска област*, Београд 1913.
- Ђорђевић Драгутин, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник LXX, Одељење друштвених наука, Живот и обичаји народни 31, Београд 1958.
- Ђорђевић Јадранка, *Наследно право и својински односи у градској породици у Врању*, дипломски рад, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета, Београд 1994.
- Ђорђевић Јадранка, *Сроднички односи у Врању*, Посебна издања Етнографског института САНУ 45, Београд 2001.

²² Анализа резултата анкетног истраживања показује да су испитаници као основни разлог неслагања с рођацима у највећем постотку (54% од укупно 145 испитаника) наводили – *међусобна завист* (видети Ј. Ђорђевић, 2001, 65).

- Закон о наслеђивању са објашњењима и напоменама, Издање "Архива за правне и друштвене науке", Београд 1955.
- Ивановић Зорица, Градска породица у систему сродничких односа-прилог проучавању, *Етнолошке свеске* IX, Београд 1988, 155-167.
- Крстић Ђурица, *Правни обичаји код Куча* (Анализа реликата - Методологија – Прилози за теорију обичајног права), Посебна издања Балканолошког института САНУ 7, Београд 1979,
- Милић Анђелка, Социјална мрежа породичних односа и друштвени слојеви, Србија крајем осамдесетих, *Проучавање друштвених неједнакости*, Београд 1991, 111-142.
- Недељковић Бранислав, Првенство мушких сродника над женским у српском наследном праву – агнатски карактер српске породице, *Правна мисао*, Часопис за право и социологију IX-X, Београд 1940, 430-451.
- Павковић Никола, Етнолошка концепција наслеђивања, *Етнолошке свеске* IV, Београд 1982, 25-39.
- Павковић Никола, Обичајно правне радње у вези са смрћу, *Гласник Етнографског института САНУ* XL, Београд 1991, 75-90.
- Тодоровић Владимир, Кулић Роса, *Наследно право и ванпарнични поступак у пракси*, Београд 1996.

Јадранка ДЖОРДЖЕВИЧ

ПРОМЕНИ В ОТНОШЕНИЯТА МЕЖДУ РОДСТВЕНИЦИТЕ СЛЕД СМЪРТТА НА ЧЛЕН ОТ СЕМЕЙСТВОТО

В работата е показана причинно-следствената врска между смъртта, наследяването и родствените отношения. Делбата на наследството след смъртта на индивида, който приживе е бил формален собственик на помалък или по-голям дял от семейното имущество, има като последица реорганизацията на "силата и мошта" в родствената структура. Пространствената рамка на изследването включва град Враня и околностите му, а времето е ситуирано през последните десетилетия на XX век.

Jadranka ĐORĐEVIĆ

CHANGES IN RELATIVES RELATIONS DUE TO DEATH OF FAMILY MEMBER

The causal-consequential link between the death, the inheritance and the kinship relations is indicated in the paper. The death of the individual who was the owner of the one part or of the major part of family property during his/her life is a cause for heritage partitioning, while reorganization of "forces and powers" within the kinship structure is the consequence of this partitioning. The city of Vranje with its near area spatially frames the subject of issue, while the 20th century last decade does it temporally.

НА КОГА ЛИЧЕ ДЕЦА: СРОДСТВО КОД СРБА И ПРИНЦИПИ ПЕРЦЕПЦИЈЕ СЛИЧНОСТИ МЕЋУ СРОДНИЦИМА

Савремена антрополошка истраживања показују да представе о телу и особинама личности, као и о њиховом пореклу и начинима преношења, чине део структуралних одлика сродничког система. Разматрајући принципе на којима почива перцепција физичке и карактерне сличности деце са родитељима и сродницима, као и правила давања имена, рад третира питање социјалне и симболичке употребе тела у процесу прерасподеле односа моћи унутар традиционалног и савременог система сродства код Срба. Испитивање представа о пореклу и трансмисији физичких и карактерних особина деце омогућава да се уоче сложени односи између различитих аспеката сродничког система и да се открију мање видљиви механизми његове трансформације или континуитета.

Кључне речи: сродство, деца, перцепција, особине, прерасподела, моћ, размена.

Питање "На кога личи?" је толико уобичајено када сретнемо некога са дететом, било оно и новорођенче, да често и не обраћамо пажњу на његов дубљи социјални и симболички значај. Ово питање указује на тежњу да се већ непосредно по рођењу, као и касније у животу, идентитет особе прецизније дефинише у односу на родитеље и сроднике који припадају претходним генерацијама. У основи ове врсте упитности налазимо схватање да "није могуће мислити чист идентитет"¹. Иако су представе о физиолошким процесима зачећа и рађања, о пореклу и механизмима преношења особина које сачињавају физички и карактерни склоп особе различите у различитим културама и временима, појединац увек и свуда постоји, и о њему се може размишљати, како износи

¹ F. Hérítier-Augé, De l'engendrement à la filiation, *Topique. Revue freudienne*, N° 44, septembre 1989, 174,

Франсоаз Еритије, само у односу, и кроз однос са Другим, са другима, и то пре свега кроз његове социјално конструисане везе са сродницима и сродничким групама претходних генерација².

Истраживања сродства у различитим деловима света откривају да одређени сроднички систем увек претпоставља и одређену етнобиологију³, или другачије речено, популарну или локалну "теорију" о зачећу, рађању и наслеђивању физичких и карактерних особина особе. У конструисању система сродства и брака, родних (gender) односа, као и у дефинисању идентитета појединца, све полази од тела, од "концептуалних јединица уписаних у тело, у биологију и физиологију, у датости које се могу препознати и идентификовати у свим временима и на свим местима"⁴. Представе о телу и телесним супстанцама, о појединцу, о томе како се у детету комбинују особине које потичу од родитеља и/или сродника, непосредно су повезане, али не увек у односу директне и једносмерне узрочности, са системом сродства. Културни концепти о породичној/сродничкој сличности, као и правила давања имена, представљају, како наглашава Бернар Верније, структурални елемент система сродства и као такви омогућавају његову прецизност и детаљнију анализу⁵.

Разматрајући принципе на којима почива перцепција физичке и карактерне сличности деце са родитељима и сродницима, као и правила давања имена, овај рад третира питање социјалне и симболичке употребе тела и идентитета детета у процесу прерасподеле односа моћи у традиционалном и савременом систему сродства код Срба. С обзиром на тему овог скупа, моје интересовање ће бити усмерено на представе које људи у градским срединама савремене Србије имају о сродству и сродничкој повезаности и на питање како се те идеје испољавају у перцепцији физичких и карактерних особина детета (као сродничке категорије), као и на правила давања имена по сродницима. Истраживање је обављено током 2001. године путем писаног упитника у неколико градова

² Исто, 174.

³ Појам етнонаука развијен је у чикашкој школи симболичке антропологије чији је најистакнутији представник Дејвид Шнајдер (David Schneider). Заступници овог приступа истичу да свака култура развија сопствену (етно тј. популарну, "народну" или локалну) верзију и интерпретацију одређене науке. На тај начин је могуће говорити и о етнобиологији и етоногеници.

⁴ F. Hérítier, *Masculin /Féminin. La pensée de la différence*, Editions Odile Jacob, Paris, 1996, 22.

⁵ B. Vernier, *Le visage et le nom. Contribution à l'étude de parenté*, Press Universitaire de France, Paris, 1999, 137

Србије, међутим, највећи број испитаника је из Лазареваца, Ваљева и Београда⁶. У Лазаревцу и Београду подаци су добијани и на основу усмених интервјуа. Како је моја намера овом приликом била да утврдим да ли се појављују тенденције које указују на постојање одређених принципа која структурирају перцепцију породичне/сродничке сличности и систем давања имена, нисам настојала да узорак испитаника буде унапред структуриран. Стога овде изнете резултате пре треба схватити као егземпларне него као репрезентативне. Испитивањем је обухваћено 417 особа различитог ступња образовања и годишта, међутим, готово половину испитаника су чиниле особе које могу бити сврстане у категорију младих (средњошколци, студенти и особе до 30 година старости). Међу испитаницима је било више жена него мушкараца.

Испитивање представа о пореклу, механизмима и правилима преношења "наследних" особина пружа могућност за откривање сложених принципа који структурирају односе моћи између мушкарца и жене/мајке и оца, а тако и између патрилатералних и матриллатералних сродника. На тај начин, ова врста анализе још једном покреће питање о значају симболичких аспеката односа моћи и истовремено омогућава да се уоче и мање видљиви механизми континуитета или трансформације традиционалног патрилинеарног система сродства, што представља један од циљева овог рада. Да бисмо уочили континуитет или трансформације правила у вези са перцепцијом, класификацијом и симболизацијом сродничких веза, неопходно је познавати ова правила у прошлости. Стога ћу изнети основне елементе етнотеорије сродничке сличности коју је могуће реконструисати на основу етнографске грађе, мемоарске литературе и историографије XIX и почетка XX века.

Истовремено, овај рад је замишљен и као прилог промишљању доминантне парадигме истраживања сродства у Србији (и на Балкану) коју одликује оштро раздвајање између социјалних и биолошких аспеката сродства. Стога ће теоријска разматрања бити нешто дужа него што је то можда уобичајено за ову врсту рада.

⁶ Овом приликом се захваљујем студентима етнологије и антропологије Филозофског факултета у Београду, као и полазницима етнолошког семинара Истраживачке станице Петница, генерација 2001. године, који су помогли у дистрибуцији упитника, као и онима који су својим одговорима омогућили извођене прве фазе овог истраживања.

Сродство и перцепција чињеница биолошке репродукције – теоријско полазиште

Још од појаве Моргановог дела *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*⁷ генерације антрополога су сродство схватале и дефинисале као однос који настаје на основу процеса биолошке репродукције који у природи постоји независно од људског деловања. Изузетан значај који је Морган придавао "дескриптивним или природним" системима сродства који су кроз посебне термине истицали индивидуалност дететовог оца и мајке у односу на све остале сродничке везе, почивао је на томе што су, како је сматрао, ови системи претпостављали "исправно" знање о природним, дакле и универзалним, физиолошким процесима зачећа, рађања и родитељства. "Откриће сродства", односно правилно перципирање биолошких веза које постоје између родитеља и деце, сматрано је једним од најранијих и највећих достигнућа људске интелигенције, што је истовремено представљало нову фазу у еволуцији друштва⁸. Перцепција физиолошких процеса зачећа и рађања схватана као резултат искуства, односно знања. Морганово теоријско објашњење је, како показује Траутман, било формирано под утицајем шкотске филозофске традиције и особито школе Здравог разума која је била доминантна у Америци његовог времена⁹. Од посебног значаја је био концепт "природне сугестије" (natural suggestion) који је претпостављао постојање "природних знакова" који, за разлику од вештачких, у природи постоје независно од људског деловања и имају значење који сваки човек разуме на основу принципа на којима почива сама људска природа. "Природна сугестија" је схваћена као веза између перцепције природног знака и онога што означава. Ова веза је природно установљена, али се открива путем искуства односно кроз развој знања¹⁰. Читава теорија развоја сродничких система и социјалне еволуције, изграђена на претпоставци да у "примитивним" друштвима није постојало знање о биолошким процесима зачећа и о узрочно-последичним везама између коитуса и рођења, била је заснована, може се рећи, на принципима ове филозофске традиције.

⁷ H. L. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington, 1871.

⁸ D. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1984, 98;189.

⁹ T. R. Trautmann, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1987, 22

¹⁰ Исто, 22-23.

Иако још код Диркема¹¹ налазимо схватање да начини на који људи опажају и поимају свет у којем живе и класификују ствари и феномене представљају социјалне категорије, процеси зачећа и рађања и сâм појам биолошког сродства су у антрополошким интерпретацијама дуго времена тумачени као природне чињенице које немају много везе са системом сродства. Сâм Диркем, који је међу првима утврдио да је сродство социјална чињеница *sui generis* или да није ништа, и да као таква треба да буду објашњена само друштвеним категоријама, није мислио да нема основу у биологији и биолошкој репродукцији, већ само да биолошки аспект сродства припада домену изучавања биологије¹². Дефиниција сродства као социјалног а не биолошког односа која је од средине двадесетог века доминирала антропологијом није истовремено значила и редефинисање схватања о "чињеницама" биолошке репродукције. Занемарујући значај и комплементарност културних/симболичких улога мушкарца и жене у процесу репродукције сродничког система и друштва, изузетно утицајна Леви-Стросова теорија размене, у многоме је допринела одржавању моргановске парадигме и *a priori* биогенетских претпоставки о природи сродства¹³.

Епистемолошки помак који је у истраживању сродства означио, данас већ класичан, Личов рад *Безгрешно зачеће (Virgin Birth)*¹⁴, отворио је нов простор за разумевање и интерпретацију односа између биолошких чињеница у вези са копулацијом и рађањем и социјалне дефиниције сродничких веза. Доказујући да не постоје друштва која немају бар елементарна знања о физиолошким процесима рађања и очинства и да су представе о зачећу и рађању увек и у сваком друштву израз догме, а не израз незнања¹⁵, Лич је истовремено покренуо процес деконструкције биологизма и нату-

¹¹ E. Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd, 1982. Доказујући да когнитивни системи представљају резултат историје и социјалне структуре која се путем ритуала преноси и "усађује" у појединце, Диркем је развио анти-индивидуалистичко и унитарно схватање когниције које је за дужи време доминирало антропологијом. Више о томе видети у: M. Bloch, *From Cognition to Ideology*, у: M. Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, The Athlone Press, London, 1989, 106-136 и A. Gell, *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Berg, Oxford, 1992, 3-14; 78-84.

¹² D. Schneider, н. д., 191.

¹³ A. B. Weiner, *Trobriand kinship from another view: The reproductive power of women and men*, *Man*, (N.S.), Vol. 14, 1979, 328.

¹⁴ E. Leach, *Virgin Birth*, The Henry Myers Lecture 1966, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1966, 39-49.

¹⁵ Исто, 41 и д.

рализма у студијама сродства. Такође, како истиче Зимерман, Лич је показао да су етнолози и несвесно остали заточеници предрасуда на којима је еволуционизам почивао, иако је еволуционистички приступ давно престао да даје правац истраживањима сродства¹⁶.

Промена парадигме у студијама сродства коју је наговестио Лич, и теоријски развио Шнајдер¹⁷ и потом бројни други аутори, довела је до напуштање схватања да процеси биолошке репродукције представљају универзалне, дакле, пре-социјалне датости и да њихова перцепција зависи од развоја знања. Иако су резултати истраживања у когнитивној психологији и антропологији релативизовали диркемовске социјалредукционистичке закључке у вези са функционисањем когнитивних система, социјална заснованост појмова везаних за сродство није доведена у питање. Психолошка истраживања показују да когнитивне и перцептивне могућности људског ума и принципи "интуитивне онтологије" намећу одређена ограничења у погледу обима варијација културних концепција и представа. Оне омогућавају да одређени концепти буду лакше прихватани и преношени у оквиру одређеног друштва или заједнице. Такође, указује се да је утицај културних концепција на процес перцепције и категоризације различит у различитим доменима живота и искуства¹⁸. Међутим, у представама које укључују појмове о сродству, о биолошким феноменима, о појму и predisпозицијама

¹⁶ F. Zimmermann, *Enquête sur la parenté*, PUF, Ethnologies, Paris, 1993, 206. Многи примери еволуционистичких тумачења представа о рођењу у српској етнологији потврђују ову Зимерманову констатацију. Навешћу само један: "Као и сав живот на земљи, рођење и одржавање детета у животу регулисано је природним законима. ... Не разумевајући функционисање природних закона, човек је сматрао да иза природних појава, па и оваквих, стоје бића која њима управљају и која их регулишу. Мађијско-религијски значај који је човек придавао тим појавама траг је оних прастарих времена када људски ум још није био развијен у толикој мери да разуме природне појаве и да их стави себи у службу уместо да их дивинизира", С. Зечевић, Зла порођајна митска бића, *Рад XIII-ог конгреса савеза фолклориста Југославије у Дорђану 1966. године*, Скопје, 1968, 333.

¹⁷ D. Schneider, н. д.

¹⁸ P. Boyer, *Human Cognition and Cultural Evolution*, у: H. L. Moor (ed.), *Anthropological Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 1999, 206-233; B. Malt, Category Coherence in Cross-Cultural Perspective, *Cognitive Psychology*, 29, 1995, 85-148; Видети такође: S. Moscovici, Introductory Adress, *Papers on Social Representations- Textes sur les Représentations Sociales*, Vol. 2, N° 3, 1993, 160-170; F. Emiliani, Folk Science and Social Representations: Somme Comments, *Papers on Social Representations- Textes sur les Représentations Sociales*, Vol. 2, N° 3, 1993, 193-197.

"личности" и појму "ја", о различитим органима и телесним одликама утицај културно специфичних концепција је особито уочљив и у различитим социјалним групама оне могу имати врло различите облике¹⁹. Ове закључке потврђују и савремена истраживања сродства чији резултати показују да културни концепти биолошке репродукције и концептуализација људског тела и полности увек идеолошки користе и интерпретирају основну чињеницу животног искуства, да коитус претходи рођењу²⁰. Представе о људском телу и особито о зачетку и развоју деце, како износи Морис Годелије, "не представљају придодате, накнадно додате делове сродничког система који би се могао појавити пре њих и и без њих. ... систем сродства увек међу своје саставне делове укључује серију представа о телу и његовим супстанцама и процесима развоја деце. Без њих не би могао да се појави, да буде конструисан"²¹.

Разматрања о односу између "теорија" о биолошкој репродукцији и сродничкој сличности и система сродства навела су теоретичаре да поставе питање о хеуристичком значају класификација сродничких система и друштава само на основу типа филијације²². Уместо тога, настоје се открити сложени односи између различитих домена одређеног система сродства. Аналитичари наглашавају да класификовање и одређивање друштва на основу принципа рачунања порекла само по себи пружа мало информација. Исти тип филијације као организациони принцип може функционисати на различите начине у различитим друштвима, а сродничке групе које су у основи исте, могу бити резултат суштински различитих принципа, као што агнатска идеологија често подра-

¹⁹ P. Boyer, н.д., 209, 212.

²⁰ F. Zimmermann, н.д., 212.

²¹ M. Godelier, Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, *Journal de la Société des Océanistes*, N° 94, 1992, 19 i M. Godelier, Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, у: *La production du corps, Approches anthropologique et historique*, textes rassemblés et édités par Maurice Godelier et Michael Panoff, Editions des Archives contemporaines, Amsterdam, 1998, 27.

²² Верније указује да узимање у обзир правила номинације и сличности омогућава да се постави питање о хеуристичком значају дефинисања западноевропских сродничких система као билатералних или недиференцираних. Појам билатералности који се потврђује нпр. у сродничкој терминологији, као и кроз признавање билатералних сродничких односа нпр. приликом славља и сл. не узима у обзир структурирајуће ефекте на целину односа сродства које врше различити системи номинације и принципи перцепције сродничке сличности... B. Vernier, н.д., 142.

зумева различите реалности²³. Као симболички израз одређеног система сродства представе о телу, зачећу и рађању, како наглашава Годелије, врло јасно изражавају велике варијације које постоје у "испољавању и значењу одређеног принципа порекла, патрилинеарног или неког другог"²⁴. У деконструкцији концепта филијације као основног и довољног, организационих принципа сродничких односа, Бернар Верније је отишао корак даље инсистирајући на прецизнијим и детаљнијим анализама које би биле у стању да повежу различите елементе и домене система сродства. Сроднички системи се, како наглашава, међусобно разликују особито начином на који, путем сличности и/или путем имена, повежу категорије деце (разликоване по полу и редоследу рођења) и категорије сродника (родитељи, бабе, деде, стричеви, ујаци, тетке...), били они живи или не²⁵. Представе и правила која се налазе у основи перцепције сродничке сличности, као и правила о давању имена, могу бити у супротности, појачавати или ући у сложен однос са официјелним принципом филијације. Дакле, могу довести до значајних разлика између два система сродства који су засновани на истом принципу рачунања порекла²⁶. У светлу ових закључака, чини се да Годелијеова идеја о друштвима која су "више патрилинеарна него друга"²⁷ која се Личу²⁸ некада чинила бесмисленом, има потпору у етнографској грађи из различитих делова света.

Имајући у виду још увек доминантну теоријску оријентацију у истраживању сродства у Србији, па и на Балкану, која подразумева пре свега бављење друштвеним и организационим аспектима сродничких система и разматрање општих одлика "балканског патријархата"²⁹ као мање или више јединствене социјалне и кул-

²³ D. R. Bender, *Agnatic or Cognatic A Re-evaluation of Ondo Descent*, *Man*, Vol. 5, N° 1, 1970, 72; A. Iteanu, *Idéologie patrilinéaire ou idéologie de l'anthropologue*, *L'Homme*, Tome XXIII, N° 2, avril-juin 1983, 37

²⁴ M. Godelier, *Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, 20 и у: M. Godelier et M. Panoff (eds.), *La production du corps*, 29.

²⁵ B. Vernier, н. д.; *Fétichisme du nom, échange affectif intrafamiliaux et affinité élective*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, N°78, 1989, 1-17; *La théorie populaire des ressemblances à Karpathos. Sur la genèse sociale des perceptions*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, N°78, 1989, 18-23

²⁶ B. Vernier, н. д., 137

²⁷ M. Godelier, *Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya*, 29.

²⁸ E. Leach, *Aspects of Bridewealth and Marriage Stability among the Katchin and the Lakher*, *Man*, N° 59, 1957, 50-55.

²⁹ Видети: K. Kaser, *Porodica i srodstvo na Balkanu. Analiza jedne kulture koja nestaje*, Udruženje za društvenu istoriju, Beograd, 2002.

турне конфигурације дугог трајања, чини се да Вернијеово залагање за детаљнијом и прецизнијом анализом сродничких система који почивају на истом типу филијације има још веће оправдање.

Сродство код Срба и етнотеорија сличности међу сродницима – етнографска реконструкција

За Србе као и остале европске и многе ваневропске народе "право" сродство је крвно сродство³⁰. Крв представља основни идиом сродничке повезаности. У основи представа о биолошком сродству налазимо идеју о деоби заједничке телесне супстанце, "исте крви". И данас уобичајена изрека да *крв није вода*³¹ представља општу метафору која најјасније изражава идеју о посебној природи и значају крвнородничких веза у односу на остале социјалне односе. У "теорији" о зачећу и рађању коју је могуће реконструисати на основу етнографске грађе из XIX и са почетка XX века, биолошко сродство је концептуализовано као резултат сексуалног односа у коме приликом зачећа долази до мешања и преношења крви оца и мајке на ново биће, а тиме и до успостављања трајних и нераскидивих крвних веза између детета и родитеља. Представе о биолошкој репродукцији указују на комплементарност улога оца и мајке у процесу зачећа и рађања, на исти начин, може се рећи, као што брачни пар заједнички доприноси свим продуктивним активностима. Као и у многим аграрним друштвима, концепти о копулацији и рођењу деце чинили су део ширих магијско-религијских представа о зачећу и репродукцији света и живота уопште. Механизми плодности људског, биљног и света домаћих животиња³², може се рећи, следе исту логи-

³⁰ Основна Шнајдерова критика антрополошких теорија сродства односи се на инкорпорираност етно-епистемологије европске културе у антрополошке аналитичке концепте. Сматра да важност која се још од Моргана у антропологији *а priori* придаје крвнородничким везама у свим културама проистиче из европских културних концепција. Наиме, истиче да у Европи од XVIII века у погледу дефинисања сродства, личности, људске природе и понашања доминирају биологистичка објашњења и да су антрополози основну претпоставку своје културе – Крв није вода /Blood is Thicker Than Water/ – пренели у своје концептуалне и аналитичке шеме D. Schneider, н. д., *videti* посебно: 165-177

³¹ В. С. Караџић, *Српске народне пословице и друге различне у обичај узете речи*, Просвета, Београд, 1987, 222.

³² Видети: Н. Ф. Павковић, "Људско" у животињском, *Етнокултуролошки сврљински зборник*, књ. III, Сврљиг, 1997, 161-167. С. Тројановић, *Загледање или углед, Српски етнографски зборник*, књ. L, Расправе и грађа, књ. I, Београд, 1934, 1-8.

ку и проистичу из општих културних концепција о зачећу, рађању и животу: полни акт је путем аналогije повезиван са орањем и сејањем³³. Тако се мушкарац појављује као активан принцип који оплођава, оре, сади, гради, док је жена симболички везивана за земљу, влажност, топлоту, ферментацију, раст³⁴. Мајчинство означава храњење, развој и рађање.

Као идиом сродничких веза, крв је, дакле, схваћена као физичка супстанца која потиче и од оца и од мајке и која се на дете преноси у процесу копулације. Мајка и отац су повезани са дететом на основу чињенице да је оно створено из телесних супстанци сваког од њих. Крвнородничка веза је схватана, као и данас, као процес повезивања који се остварује путем деобе физичке супстанце, а тиме и као природна чињеница, као суштински део природних процеса. Међутим, иако природна супстанца, крв представља културну/симболичку категорију. Душан Бандић је указао на анимистички карактер традиционалних религијских представа о крви не само код Срба већ и код већине јужнословенских народа. Крв је поимана као извор живота и као материја у којој се ствара живот³⁵. Крв као седиште душе била је схваћена као телесна супстанца у којој се налази, и преко које се преноси нарав човека, дакле, особине којима се човек испољава као људско биће. Сматрало се да се преко крви може пренети не само животна снага и здравље, већ и болест³⁶. У основи ове концепције налазила се идеја да

³³ З. Ивановић, Жената-дар като елемент на крвнородствените отхощения (примерът на Србия), *Дарове и съкровища – духовна приемственост на Балканите*, Благоевград, 1998, 68.

³⁴ Неке басме јасно изражавају ову концепцију зачећа и улога жене и мушкарца: Задело се чедо у мајке, нит' га отац градио, нит' га мајка родила...; Без оца се задело, без мајке се родило, без басме се разбило, Љ. Раденковић, Народне басме и бајања, ИРО Градина Ниш, ИРО јединство Приштина, НИРО Светлост, Крагујевац, 1982, 263-264. видети: З. Ивановић, н. д., 67-68; Л. Ђаповић, Земља, веровања и ритуали, Етнографски институт САНУ, Београд, 1995, 180-181; J. Chevalier, A. Cheerbrant, *Riječnik simbola*, Zagreb, 1987.

³⁵ Д. Бандић, Крв у религијским представама и магијско-култној пракси нашег народа, *Гласник Етнографског музеја*, књ. 37, Београд, 1974, 146.

³⁶ Исто, 152. Вук за нарав или ћуд каже да је то *натура*, склопност, Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник*, III држ. издање, Београд, 1898. У *Речнику српскохрватског књижевног и народног језика* нарав је дефинисана као "скуп битних и сталних моралних, психичких и интелектуалних особина појединца или заједнице, који се испољава у поступцима, схватањима, у односу према околини и сл., човечија природа, карак-

се већ у крви родитеља налазе особине које ће учествовати у формирању карактерног и физичког склопа детета. На тај начин, у детету је репродукован део идентитета родитеља.

Када идеје о току и преношењу супстанце обезбеђују идиоме о сродничкој повезаности онда такви системи морају такође обезбедити и своју симболичку супротност, односно идеје о прекиду и окончавању трајања супстанце. Упркос очигледним регионалним, групним и индивидуалним разликама које се уочавају како у традиционалним тако и у савременим културним концепцијама о "трајању крви" и билатералних сродничких веза, девето колено (генерација) се појављује као горња граница "сродничког универзума". Као што појам крви као идиом сродничке повезаности представља културну категорију, тако и идеје о окончавању њеног трајања проистичу из симболизма одређене културе. Како је показао Љубинко Раденковић, основно симболичко значење броја девет јесте преобраћање, прелаз, промена³⁷. Концепт крви и билатералних сродничких веза претпоставља постојање одређеног скупа заједничких особина које се преносе током генерација и прерасподељују међу крвним сродницима обезбеђујући, на тај начин, трајање и континуитет сродничких односа. Преношење крви схваћено је као процес сегментације у којем на нивоу сваке генерације сродника долази не само до деобе већ и до смањивања обима заједничких елемената и особина крви на којима почива сроднички идентитет, а тиме и до повећавања биолошке, социјалне и симболичке дистанце међу сродницима и смањивања јачине сродничких веза. На мапи симболичког времена то је период када се прелази из света сродника у свет несродника. Време од девет генерација представља културни идеал когнатског сродства³⁸, који истовремено изражава и идеје о

тер", *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књ. XIV, Институт за српскохрватски језик САНУ, Београд, 1989.

³⁷ Љ. Раденковић, Симболика бројева у традицијској култури, *Фолклор у Војводини* 8, Нови Сад, 1994, 28. У црквеном начину рачунања граница је постављена на седми степен.... У канонском праву Српске православне цркве граница је постављена на седми степен сродства када се ради о колатералним, бочним крвним сродницима (брак је дозвољен у осмом степену сродства). Међутим, црквени и "народни" начин рачунања сродства су се разликовали и почивали су на другачијим концептима утврђивања сродничке блискости/удаљености тј. на појму степена односно колена (генерације). Више о томе видети: З. Ивановић, *Девет колена и седам степени сродства. Поглед на црквени и народни концепт сродства код Срба у XIX и XX веку* (и штампи).

³⁸ У антрополошкој литератури термин когнатски/когнати се користи за означавање билатералних сродничких веза.

пореклу и преношењу особина појединца. Девето колено сродства, "девета крв" се појављује као симболичка граница која означава коначан нестанак заједничких елемената и особина које су током генерација преношене, прерасподељивање и које су, у већој или мањој мери, учествовале у стварању идентитета појединаца повезаних крвнородничким везама. Крв, на тај начин, представља сложену и нехомогену мешавину супстанци/особина које потиче не само од родитеља, већ и од сродника претходних генерација. Сваки појединац у себи носи више слојева крви од којих неке преноси на своју децу³⁹.

Етнографска грађа указује на постојање више "теорија" сродничке сличности. Међутим, од свих расположивих теорија сличности које постоје у одређеној културној области, како истиче Верније, свако друштво даје предност једној или више њих које као такве постају структурални део његовог система сродства⁴⁰. Тако у неким изрекама налазимо схватање да особине деце потичу од оца, да отац има већу улогу у формирању идентитета деце : *какво гниздо таква тица, какав отац таква дица; Од зла оца још гора су ђеца; од зла оца и ђеца паликуће*⁴¹. Андроцентризам на којем су засноване ове изреке пре можемо разумети као сублимацију идеала патрилинеарне идеологије него као културно правило

³⁹ Идеју да крвни сродници деле одређене заједничке особине налазимо и у концепту "изрода" који је схваћен као "потомак са умањеним или изопаченим особинама предака". *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књ. VII, Институт за српскохрватски језик САНУ, Београд, 1971. У Вуковом *Рјечнику* изрод је дефинисан као "дегенер.", а гл. изметати се као "извитоперити се, дегенеро", В. Стефановић Карацић, *Српски рјечник*, III. држ. издање, Београд 1898. "Изрод је оно што се изроди, што постане физички и морално горе од онога од кога се роди, или из чега никне, искварен припадник какве људске групе, заједнице и сл. ", *Речник српскохрватског књижевног језика*, књ. II, Нови Сад, 1967. Дакле, "изрод" је схваћен као особа код које се не могу идентификовати особине наслеђене од родитеља и/или предака, већ поседује карактеристике које су сасвим различите и које не дели са сродницима, било са очеве или мајчине стране. Особине особе која се "изметнула" перципиране су не само као различите, већ често и као лошије од оних које су представљале основу и "материјал" за њихово стварање. Симболичка и социјална дистанце која се на овај начин успоставља међу сродницима често је резултат различитих економских, социјалних, политичких и симболичких интереса.

⁴⁰ B. Vernier, н. д., 88.

⁴¹ Према: Ж. Требјешанин, *Представа о детету у српској култури*, Мала библиотека Српске књижевне задруге, Београд, 1991, 250.

које објашњава порекло и механизме преношења особина појединца. Судећи према расположивој грађи и изворима, једно од основних правила које је структурирало перцепцију породичне/сродничке сличности у деветнаестовековној Србији, и које је уочљиво у различитим социјалним и културним срединама, почивало је на идеји да се преношење особина особе врши путем крви и да је родно (gender) одређено. Дете је, према овој етнотеорији, добијало више особина од родитеља истог пола⁴². Израз овог схватања представљају бројне изреке и веровања, чији су одјек истраживачи налазили у различитим крајевима и у каснијим временима: *По оцу се познаје син, а по мајци ићи; Што отац тврдоглавији, то син јогунастији; Каква мајка, онака кћерка; Гледај мајку узми ићерцу (по мајци ћеш познати каква је ћерка); Гледај коњу је л' дебела врата, а девојци какава јој је мајка*⁴³. Претпоставку да се особине личности преносе са оца на сина налазимо и у примерима где се у сину нису могле препознати очеве особине, као што је то био случај са Стојаном Симићем и његовим сином Ђорђем: "Од оца који је имао сву снагу и рапавост скоројевића, родио се син који је имао сву отменост и мекуштво коленовића"⁴⁴. Када се ради о пореклу и преношењу физичких особина сматрало се да се црте лица и стални лик детета формирају се у току првих годину и по дана. Првих недељу дана дете не личи ни на кога и тек потом почиње личити на оца или мајку или бабу и деду⁴⁵. Међутим, чини се да су правила која су се налазила у основи перцепције карактерне сличности секундарно примењивана и на физичку сличност. Тако је Јаков Игњатовић, у сину свог пријатеља Симе Сарајлије, кога је срео у Београду 1849. године, препознавао "копију" његовог оца : "Јако је мали Драгиша на Симу изгледао, изгледао је у оно доба готово откинут отац"⁴⁶. У из-

⁴² "Али народ обично узима, да особине оца наслеђују синови, а особине мајке наслеђују ћерке", П. Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гужи*, Српски етнографски зборник, књ. LVIII, Београд, 1948, 489.

⁴³ В. С. Караџић, *Српске народне пословице и друге различне у обичај узете речи*, Просвета, Београд, 1987; Н. Пантелћ, *Село, сродство и породица (у Ресави)*, *Гласник Етнографског музеја*, 28-29, Београд, 1996, 168; *Летопис Матице српске*, књ. 105, 1862, бр. 356, према : Ж. Требјешанин, н. д., 250.

⁴⁴ С. Јовановић, *Влада Александра Обреновића*, књ. II, Београд, 1929, 361, према: А. Вулегић, *Породичне везе јавних личности Србије у другој половини XIX века у мемористичким делима*, *Зборник радова Перо и повест. Српско друштво у сећањима*, Филозофски факултет, Београд, 1999, 1967

⁴⁵ С. Тројановић, н. д., 5.

⁴⁶ Ј. Игњатовић, *Меомори. Репсодије из прошлог српског живота*, Српска књижевна задруга, Београд, 1966, 293.

ворима такође налазимо истицање косе линије у преношењу физичке сличности, мајка-син, иако је "било готово срамота" личити на жену⁴⁷. Схватање да деца и физички личе на родитеља истог пола налазимо и у изрекама: *У лепе мајке лепа и ћерка*⁴⁸.

Симболичка природа агнатског идентитета наглашавала је и привилеговала паралелне линије идентитета, особито везу отац-син, која је често била коришћена и у остваривању личних, политичких и симболичких, интереса. Тако је Драгомир Рајовић на светоандрејској прослави у част Скупштине, пошто је краљ Александар истакао заслуге његовог оца Цветка Рајовића за династију, дао "свечано уверење оданости, истичући као нарочиту гаранцију, како у његовим жилама тече крв Цветка Рајовића"⁴⁹. Овај пример показује снагу културног концепта у чијој је основи идеја да агнати деле "исту крв", односно да се особине и способности путем крви преносе са оца на сина, тако да син представља, може се рећи, репродукцију очевог/агнатског идентитета.

Схватајући идеологију пре као процес него као систем⁵⁰, можемо рећи да патрилинеарна идеологија представља стално настојање да се реинтерпретирају основне чињенице животног искуства и то на такав начин који ће их превазићи и успоставити ауторитет мушкараца у различитим доменима живота и искуства. У процесу конструисања патрилинеарног система сродства особито се настоји да се идеолошким и симболичким средствима умањи улога и значај жене у процесу биолошке репродукције јер, како наглашавају различити аутори, репродукција људи представља инструмент репродукције социјалног поретка⁵¹. Тело детета

⁴⁷ Н. Ф. Павковић, *Етнографски записи Јеврема Грујића*, САНУ, Београд, 1992, 74

⁴⁸ В. С. Карацић, *Српске народне пословице*, 1987.

⁴⁹ К. Н. Христић, *Записи старог Београђанина*, Нолит, Београд, 1989, 486.

⁵⁰ M. Bloch, *Descent and Sources of Contradiction in Representation of Women and Kinship*, у: J. F. Collier and S.J. Yanagisako, (eds.), *Gender and Kinship. Essays toward a unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford, 1987, 334.

⁵¹ Видети: M. Godelier et M. Panoff (eds.), *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Editions des Archives Contemporaines, Amsterdam, 1998, A. Weiner, *Trobriand Kinship from another view: The reproductive power of woman and man*, Man, vol. 14, 1979, 328-348; A. Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping- while- Giving*, The University of California Press, Berkeley, 1992, 1-17; F. Héritier *Masculin / Féminin*, 1996; M. Godelier, *Qu'est-ce qu'un act, sexuelle?*, *Revue internationale de psychopathologie*, N° 19, 1995, 351-379.

је још пре рођења "подељено" дуж линија које немају много везе са биологијом, већ са индивидуалним и културним концептима биологије⁵². Један од основних идеолошких и симболичких механизма који је коришћен у процесу успостављања односа моћи у патрилинеарном систему сродства код Срба, као и многих других народа, јесте означавање и класификовање мушке и женске крви као квалитативно различитих супстанци. Симболичка природа агнатског идентитета и начини његовог преношења, садржана у концепту јаче мушке крви, представљала је централно место конструкције сродничког система. Тако је очева линија сродства називана *пуном линијом, дебелом, тежом* крви, док је сродство по мајци означавано као *танка* крв или понекад *млечна* линија сродства⁵³. Као идиом сродничке повезаности и носилац особина личности крв на тај начин постаје родно (gender) одређена супстанца, чиме се стварају односи хијерархије не само између мушкарца и жене/оца и мајке и патрилинеарне и матрилинеарне линије сродства, већ и између брата и сестре. Иако су деца оба пола, осим ако су ванбрачна, припадала очевој групи порекла, само су синови могу да преносе чланство у групи, да наслеђују добра и "јачу" очеву/мушку крв и тиме обезбеде социјалну и материјалну репродукцију патрилинеарне групе и континуитет агнатског идентитета. Према овој концепцији, крв мушкарца садржи посебну моћ и посебну снагу која се не налази у крви жена. Она је концептуализована као јача, истрајнија, дакле и супериорнија од женске крви, и стога само синови могу да репродукују патрилинеарну групу и агнатски идентитет. Приликом копулације, деца настају из крви оца и мајке, међутим, синови добијају више "јаке крви" оца, што им омогућава да будућој генерацији пренесу идентитет патрилинеарне групе. Иако кћерке нису лишене очеве крви, јер и саме припадају очевој групи порекла и носе део агнатског идентитета, оне добијају само мањи део "јаке крви" који им не омогућава да агнатски идентитет пренесу на своју децу. Међутим, концепт јаче мушке крви као идеолошка категорија и симболички израз патрилинеарног рачунања порекла, не значи да су биолошке везе са мај-

⁵² E. Grosz, *Sexual Subversion*, Allen and Unwin, London, 1990, 44

⁵³ V. Bogišić, *Grada u odgovorima iz različitih krajeva Slovenskoga juga*, knj. I, JAZU, 1874, 203; F. Ivanišević, *Imenik narodnih naziva rodbine i srodbine*, Sarajevo, 1906, 3; Д. Бандић, н. д., 157; М. Барјактаровић, О сродничким називима код нас и њиховом делимичном нестајању, *Гласник Етнографског музеја*, књ. 50, Београд, 1986, 160; Р. Борели, Трагови авункулата код Срба, *Гласник Етнографског института САНУ*, VII, 1959, 71.

ком и њеним сродницима схватане као небитне, а још мање да нису убрајане у "право" сродство као што су неки истраживачи склони да закључују⁵⁴, већ да је читав патрилинеарни контекст био такав да је било лакше утврдити и дуже пратити сродничке везе по оцу⁵⁵. Особито је правило патрилокалности и егзогамије⁵⁶ које је забрањивало склапање бракова унутар патрилинеарних сродничких група, "оних који су од истог претка... па макар и десет колена"⁵⁷ доприносило да су ове забране у пракси често биле шире од забрана које су се односиле на матрилинеарне сроднике. На тај начин, патрилинеарне сродничке везе су се појављивале као дуготрајније, а мушка крв не само као јача, већ и као истрајнија.

Како се кроз процес идентификације и карактерних и физичких особина врши повезивање и симболичко "присвајање" деце од стране појединаца, односно њихових сродничких група, можемо рећи да је симболичка прерасподела деце била родно (gender) одређена. Принципи који се налазе у основи перцепције сродничке сличности и особина деце у суштини су подржавали правило патрилинеарне филијације и доприносили репродуковању родних (gender) неједнакости. Правила о "наслеђивању" особито карак-

⁵⁴ К. Казер, на пример износи да је "принцип патрилинеарности ... од примарног значаја у одлучивању о томе ко се прихвата за сродника, а ко не", К. Казер, *Породица и сродство на Балкану. Анализа једног феномена који нестаје*, Удружење за друштвену историју, Београд, 2002, 470. Слично схватање износи и неки домаћи аутори: "Крвним сродницима сматрани само они који су потицали од заједничког претка, стварног или легендарног претка по мушкој линији". "Они су сматрани правим сродницима или рођацима а сродници по млеку или рођаци по *танкој линији* су особе које су у тај однос дошле преко брачних веза", М. Барјактаровић, О сродничким називима код нас и њиховом делимичном нестајању, *Гласник Етнографског музеја*, књ. 50, Београд, 1986, 160. Оваква врста тумачења проистиче пре свега из изједначавања сродства и порекла/филијације, што су различите аналитичке категорије.

⁵⁵ У етнографској грађи налазимо бројне податке да се "материна се роднина више цени од очеве" и да су "сродници по материнској линији у важнијим породичним обредима ближи род него сродници по очевој линији", А. Петровић, Скопска Црна Гора, *Српски етнографски зборник*, књ. 7, Обичаји народа српскога, књ. II, Београд, 1907, 372; В. Николић-Стојанчевић, Врањско поморавље, *Српски етнографски зборник*, Живот и обичаји народни, књ. 36, Београд, 1974, 321.

⁵⁶ Правило егзогамије није исто што и табу инцеста.

⁵⁷ М. Филиповић, Род, у : М. Филиповић, *Човек међу људима*, СКЗ, Београд, 1991, 93.

терних особина мушког детета представљала су одраз културних правила о наслеђивању не само економских добара, већ и симболичког и политичког капитала која су налагала да се њихова трансмисија обавља са оца на сина. Кћерка, која је са становишта структуре и континуитета патрилинеарне сродничке групе представљала мање важно дете везивана је за мајку и њену страну сродства. Међутим, симболичка прерасподела деце која је кћерке "уступала" мајкама истовремено је редеофинисала структуралне односе неједнакости између мужа и жене и патрилатералних и матриллатералних сродника на којима је почивао сроднички систем. Везивање женске деце за мајку односно њену сродничку групу, може се схватити као наставак процеса размене који је започет приликом свадбе и који, иако се ради о асиметричној размени, доприноси одржавању односа сарадње и заједничке одговорности родитеља и њихових сродника у погледу формирања особина, способности и понашања деце. Ова интерпретација се чини утолико извеснијом ако се има у виду значај кћерке и сестре за агнатску групу, изражен у представама о женској "части и поштењу" као елементу поштења/срама њених мушких сродника, пре свега оца и брата.

Да би окарактерисали одређени систем сродства није, међутим, довољно познавати преовлађујућа правила о породичној и сродничкој сличности. Такође је потребно знати како и путем ког или којих агенаса се преносе одлике карактерне и физичке сличности⁵⁸. Већина истраживача сродства у Србији, па и на Балкану, или није обраћала довољно пажње на симболичке аспекте моћи жене или их је тумачила у еволуционистичком кључу. Истраживачи који су обраћали пажњу на овај аспект сродничког система, чак и добри аналитичари културних феномена са балканских простора, склони су уопштавањима на основу којих су закључивали да у космологији традиционалних патрилинеарних друштава Балкана дете настаје само из "очеве крви" и да је мајчин удео у процесу биолошке репродукције ограничен на инкубацију и ношење плода⁵⁹. Насупрот овим тумачењима, бар када је о Србији реч, улога и значај мајке у развоју фетуса и формирању особина детета били су изузетно наглашени⁶⁰. Иако су и мушкарац и жена неопходни за

⁵⁸ B. Vernier, н. д., 109.

⁵⁹ R. Grémaux, *Woman Becomes Man in the Balkans*, u : G. Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York, 1994, 268.

⁶⁰ Videti: D. Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, BIGZ, Biblioteka XX vek, Beograd, 1980, 29-104; Б. Јовановић, *Магија српских обреда*,

зачеће, мајка је та која обезбеђује развој бића које у себи носи. Душан Бандић је показао да у традиционалној културној концептуализацији биолошке репродукције новорођенче представља "магично огледало свега онога што трудница ради или осећа"⁶¹. У основи ових културних представа и пракси налазимо идеју да све што жена током трудноће жели, погледа, осећа, додирне, замисли или учини, сви њени утисци и емоције могу оставити трага и имати последице по особине детета. Као теорија сличности "женска имагинација"⁶² је је почивала на схватању да сви осећаји и утисци који проистичу из мајчиних чула могу обележити или чак изменити природну структуру фетуса.

Као етнотеорија у којој је жена преносилац особина "женска имагинација" је била широко распрострањена у Европи и многим ваневропским друштвима и културама. Веровање у снагу женских утисака и осећаја неизоставно покреће питање о улози жене у патрилинеарним друштвима⁶³. Схватање да ће дете наследити нарав оног родитеља чија је крв јача⁶⁴ потврђује значај који се придавао жени/мајци у српском агнатском друштву и истовремено релативизује доминантну улогу мушкарца у формирању особина детета изражену кроз концепт јаче мушке крви. С обзиром да је у културној концепцији зачећа и рађања мајка перципирана као природно, физички ближа детету, можемо рећи да је за Србе, као и многе друге народе, природном чињеницом сматрано да је мајчинство видљиво, док је много теже "видети" очинство. Очинство је природно невидљиво, дакле и мање извесно, и стога мора бити социјално и симболички конструисано. Постоји, дакле, идеја да ако је нешто видљиво, оно је стварно и извесно и, са друге стране, да када оно што је скривено буде учињено експлицитним, постаје изузетно "реално"⁶⁵. Стога не чуди настојање да се у осо-

Светови, Нови Сад, 1993, 40-110, 111-153; Т. Р. Ђорђевић, *Деца у веровањима и обичајима нашег народа*, Библиотека централног хигијенског завода, Београд, 1941; Ж. Требјешанин, н. д.

⁶¹ D. Bandić, н. д., 47 (29-104).

⁶² B. Vernier, н. д., 72.

⁶³ Исто, 72-80; 89-110.

⁶⁴ Етнографска грађа указује на распрострањеност схватања да ће дете наследити очеву нарав ако је очева крв јача од крви мајке. Љ. Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, *Српски етнографски зборник* LXV, Београд, 1952, 132; П. Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Грузи*, *Живот и обичаји народни*, књ. 26, САНУ, Београд, 1948, 489.

⁶⁵ M. Strathern, *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 52.

бинама детета траже видљиви трагови доприноса оних који су учествовали у његовом стварању. У симболичком процесу структурирања односа моћи у будућој брачној заједници и између орођених породица особине деце се појављују као значајан улог. "Нарав" и "лик" детета се на тај начин појављују као поље симболичке борбе између оца и мајке, односно између патрилатералних и матрилиатералних сродника. Ова "борба" почиње још пре рођења детета, током свадбе. Читав ток свадбеног обреда, бројни магички и ритуални поступци, изражавају како комплементарност улога, тако и надметање између мушкарца и жене и њихових сродника. Према обичајној пракси, када млада одлази из родитељске куће, брат је зове, а девер спречава, да се окрене да деца не би личила на ујака односно мајчину родбину. Ако се невеста три пута окрене преко десног рамена деца ће личити на ујака, или по другом мање прецизном тумачењу, на мајчин род⁶⁶. Још је Малиновски указао да теорија о сличности међу сродницима постоји да би бар физички повезала дете са оним родитељем који не припада његовој сродничкој групи⁶⁷. Она изражава и истовремено појачава афективну везу која постоји између детета и родитеља који му је, на основу структуралних правила сродничког система, као странац⁶⁸. Као етнотеорија сродничке сличности у којој је жена преносилац особина "женска имагинација" је имала и значајну социјалну улогу, особито у друштвима у којима се изузетна пажња придавала женској верности⁶⁹.

Пример из савремене Србије

Савремена културна концептуализација крвнородничких веза и физичког и физиолошког доприноса оца и мајке развоју детета и његових особина представља синкретичку конструкцију која почиња на комбинацији различитих врста знања: "научних" објашњења и културних представа о сродству и пореклу. Испитаници су особине појединца описивали користећи пре свега биогенетске категорије

⁶⁶ Р. Борели, н. д., 72; Л. Грђић-Бјелокосић, *Из народа и о народу*, Просвета, Београд, 1986, 122; М. Брајовић, *Празноверице у Јеленку, Гласник Етнографског музеја*, књ. ИВ, Београд, 1929, 114.

⁶⁷ В. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Beacon Press, Boston, 1987 (1929).

⁶⁸ В. Vernier, *La théorie populaire des ressemblances familiales à Karpathos. Sur la genèse sociale des perceptions, Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 78, 1989, 21.

⁶⁹ В. Vernier, *Le visage et le nom*, 100.

је, указујући да сличност детета са родитељима и сродницима "зависи од гена". Међутим, гени су често схваћени не само у категоријама генетског материјала родитеља, већ као елемент којим се преносе биолошке, али и моралне, дакле социјално конструисане, особине родитеља и сродника претходних генерација. Као и крв, и гени се појављују не само као биолошка, већ као културно конструисана категорија која је повезана са другим симболима и значењима с једне стране, и с облицима друштвеног живота и искуства с друге стране. Значења која су неки испитаници придавали генима проистицала су из концепта "исте крви" као елемента ширег сродничког идентитета постајући на тај начин само ново означавајуће за "старе" идеје које људи имају о крвном сродству и пореклу.

Дискурс који су људи различитог образовања користили да би објаснили себе и друге неретко је изражавао културну догму засновану на идеји о деоби заједничких особина патрилинеарно повезаних сродника: *"Мени је деда причао, кад су му комунисти одузели мајдан и затворили га, па кад су га пустили, у мајдану су надзорници били ти, најгоре фамилије, нерадници.... Они су и данас такви, цела фамилија је таква, то је генетски"*. С друге стране, док је један део испитаника порицао да даљи преци могу имати било какву улогу у одређивању особина појединца инсистирајући да пре свега генетски материјал родитеља, а потом и васпитање, утичу на његове особине, други су сматрали, како жене тако и мушкарци, да особине, па и судбина детета свакако зависе (од предака) и то са обе стране. *Испољавају се генетски до седмог колена уназад, а могу се одразити на физички изглед, интелект, здравствено стање, емотивне особине и др.* Истичући подједнак физички и физиолошки допринос оца и мајке у зачећу и развоју детета испитаници су наглашавали билатерални карактер сродства и сродничких веза. Међутим, један мањи број је сматрао да је *"дете наставак лозе, гена са очеве стране"*. *"Волео бих да дечак више личи на деку и баку јер су они извориште српске културе. Бака и дека по очевој страни, кроз духовне квалитете утичу на особине детета"*. На синкретичку природу представа о сродству и идентитету појединца указују и бројни други искази испитаника: *"На кога ће дете личити зависи од особина родитеља, али и нешто давних, па и много давних предака... Мада избрисани верујем да недела или злочини предака или неког претка, било по мушкој, било по женској линији, могу негативно да се одразе на потомке"*. *"Мислим да на особине детета највише утицаја имају наслеђени гени, независно са чије стране, а затим*

васпитање... Мислим да децу више прати судбина очевих предака, јер се деца вежу за презиме и углавном су им узор и преци са очеве стране". Неки испитаници су, међутим, сматрали да "особине детета зависе од гена, али да се васпитањем могу кориговати".

Различитост представа о пореклу, трајању и преношењу "наследних" особина које учествују у формирању физичких и карактерних одлика особе указује да не постоји консензус културних правила о сродничкој сличности. Иако се не чини вероватним да је уопште и било када могуће говорити о домену културних правила као пољу у коме владају јасноћа и сагласност без разматрања контекста, намера и мотива оних који се на та правила позивају и/или се понашају у складу са њима, данас је, свакако, немогуће говорити о једној експлицитној теорији о сродничкој сличности. Ова констатација се односи како на градске, тако и на сеоске средине савременог српског друштва. Изрека *ивер не пада далеко од кладе* са којом се често сусрећемо изражава општу идеју да су деца слична родитељима, међутим, у различитим контекстима се употребљава како за означавање паралелних линија идентитета између оца и сина и мајке и кћерке, тако и за указивање на сличност која постоји између детета и родитеља или неког другог сродника супротног пола. Такође, у јавном дискурсу сусрећемо схватања да *какав отац такав син* и *каква мајка таква кћерка*, али и да *кћерке личе на очеве, а синови на мајке*. Неки испитаници су се позивали на напред изнете формулације, док су други сматрали да не постоји никакво правило и да деца имају "последница" и од једног и од другог родитеља "и сад како коме наступи".⁷⁰

Имајући у виду непостојање експлицитне етнотеорије о наслеђивању физичких и карактерних особина, можемо поставити питање, следећи Вернијеа, да ли је упркос томе перцепција сличности међу сродницима структурирана на основу неколико основних принципа. Да ли перцепција и класификација особина појединца почива на одређеним правилима чак и када људи нису тога свесни, када немају експлицитно рационално знање о томе? И ако

⁷⁰ "Ако на пример дете личи на оца, значи да је неки даљи предак са очеве стране. Има особина и од оца и од мајке". "Зависи како чији гени више утичу на дечији организам. Негде се копира отац, негде мајка, а негде је укрштено. То је научно питање." "То је теже разграничити ко на кога преноси особине. На пример, ја сам исти лик мога оца, а мој старији брат иста мајка. Млађи брат је исто више личио на оца". "Син личи на оца, а има моју душу".

је тако, да ли су и у каквом односу са системом сродства⁷¹. Иако су за шира уопштавања потребна обимнија истраживања, анализа одговора које сам добила путем упитника показује одређене тенденције и указује на могућност утврђивања правилности у перцепцији сличности међу сродницима.

Пре него што изнесем резултате, даћу неколико напомена о поступку сакупљања и класирања грађе. Испитаници су замољени да напишу на кога, по њиховом мишљењу, у физичком и карактерном погледу личе како они сами и њихова браћа и сестре, тако и њихова деца ако их имају. На тај начин је било могуће добити податке о томе како се деца (као сродничка категорија) путем сличности физичких и карактерних особина повезују са различитим категоријама сродника, односно са патрилатералном и матрилиатералном страном сродства. Укупан број особа које су испитаници класирали према физичкој и карактерној сличности износио је 1211. Да би се уочиле евентуалне разлике у класификовању деце у зависности од редоследа рођења испитаници су замољени да браћу и сестре и сопствену децу рангирају по старости. Како у упитнику намерно није било сугерисано да се приликом класирања по сличности испитаници опредељују само за једног сродника или једну страну сродства, појавио се проблем сврставања одговора типа "физички личим на тату, са малим маминим примесам" или "по свему личим на мајку, мада имам понешто и од оца". С обзиром да су они који су желели да нагласе подједнак допринос оца и мајке у формирању идентитета особе то експли-

⁷¹ B. Vernier, *Le visage et le nom*, 111. Бернар Верније је први је дао целовитије теоријско објашњење о односу између система сродства и популарних или "народних теорија" о породичној/сродничкој сличности и система номинације. Такође је показао да би употреба статистичких анализа у овој врсти истраживања и њихова комбинација са резултатима квалитативне анализе могла открити постојање значајних правилности, чак и у срединама у којима се чини да су представе људи толико различите да је немогуће говорити о постојању једне доминантне "теорије" сличности или о доминантном принципу номинације. На тај начин постаје близак оним научницима који указују на плодотворност сусрета ових традиционално раздвојених приступа и који указују на повећан интерес за могућношћу уопштавања у квалитативним истраживачким традицијама. Више о томе видети: D. Silverman, *Doing Qualitative Research*, Sage Publications, London, 2000; J. W. Schofield, *Increasing the Generalizability of Qualitative Research*, у: M. Hammersley (ed.), *Social Research. Philosophy, Politics and Practice*, SAGE Publications in associations with The Open University, London, 2000, 200-225.

цитно изражавали и нису никоме давали предност⁷², ови одговори су класирани унилатерално, у зависности од тога који је сродник истакнут као доминантан. Међутим, број случајева којима се изражава идеја о "доминантним и рецесивним" особинама знатно био је мањи од оних у којима су се испитаници јасно опредељивали за једну страну⁷³.

Иако је проценат не-класификације био висок, унилатерално класирање на основу физичке (74,4% за женску и 73,6% за мушку децу) и карактерне сличности (74% за синове и 75,1% за кћерке) знатно је израженије него истовремено везивање за обе стране сродства⁷⁴. Висока стопа не-класирања, односно везивања физичких и карактерних особина деце за оба, или знатно ређе, ни за једног родитеља и његову страну сродства може се објаснити психолошким чиниоцима. Опредељивање и избор са којим су се суочили приликом попуњавања упитника доводио је испитанике у неугодну дилему. Определити се и рећи да се има сличности само са једним родитељем на неки начин значи успоставити дистанцу у односу на другог родитеља⁷⁵. Улогу афективних и психолошких чинилаца у перцепцији породичне/сродничке сличности, као и проблеме са којима су се сусретали испитаници, јасно изражава становиште једне средњошколке :*"Током мог такозваног живота стекла сам сазнање да људе не треба раздвајати, а камо ли родитеље"*. Једна од стратегија за превазилажење ове психолошке баријере и дистанце која се путем унилатералног класификовања особина симболички успоставља у односу на једног од родитеља јесте управо логика доминантних и рецесивних особина коју су примењивали неки информанти, класирајући своје и особине своје браће и сестара као ближе и сличније једном родитељу односно његовој страни, али без искључивања удела друге стра-

⁷² "Брат је мешанац, мало је на једне мало на друге"; "Личим на маму и тату. Очи татине, нос мамин, уста татина, начин хода и конституција мамини, здравствени проблеми-татина фамилија". Осим комбинације особина родитеља (ОхМ) која је најчешћа, билатерално порекло особина изражавано је и као резултат доприноса других сродника, нпр. ОхМБ, МхОО, МхОМ, ОМх МО итд. Овде користим српске симболе: О-отац, М-мајка, Б-брат, З-сестра, С-син, К-кћерка.

⁷³ Б. Верније је, међутим, класирао одређену особу да личи на очеву или мајчину страну само у случајевима када су особе путем сличности везиване само и искључиво за једну страну сродства. Мени се, међутим, чини да се кроз идеју о доминантним особинама, упркос наглашавању билатералних веза, јасно врши унилатерална класификација особина.

⁷⁴ Редом како је напред наведено бр=497; бр=400; бр=402; бр=502.

⁷⁵ B. Vernier, n. d., 115.

не. Они који су желели да нагласе билатерално порекло особина појединца идентификацију са родитељима и сродницима успостављали су не само на основу позитивних особина већ и путем оних карактеристика које су сматрали негативним и непожељним. Међутим, перцепција сродничке сличности често је представљала одраз породичне историје и афективне и симболичке економије која структурира односе између супружника, родитеља и деце и браће и сестара (*Отац каже да сам све негативне особине наследио од мајке, а мајка каже да су ми од оца. Слична сам мајци – јака самостална, принципијелна; сестра личи на тату – слаба, несамостална, поводљива, неискрена, лаковерна*).

Анализа одговора показује да су женска деца у погледу физичких (54,9%) и још више у погледу карактерних особина (57,1%) перципирана као сличнија оцу. Ово правило је било изразито наглашено у начину на који су испитанице класирале сопствене особине. Од укупног броја испитаних девојака и жена 76,8% је унилатерално класирало своје особине⁷⁶. У 68,3% идентификација са очевима и његовим сродницима вршена је на основу физичке сличности, док је овај проценат био још већи када се радило о карактерним особинама (73,6%). Када су у питању мушка деца тенденције нису тако изразите. Само у 50,15% случајева у погледу физичке и 51,2% у погледу карактерне сличности синови су перципирани као ближи мајци и њеној страни сродства. Ово правило су само делимично потврдили мушки испитаници који су унилатерално класирали своје особине. У готово 53% су сматрали да су у погледу физичких особина сличнији мајци и матрилатералним сродницима, док су своје психичке и карактерне особине везивали за оца и његове сроднике у 54,2% случајева⁷⁷.

Уочава се да су у представама о преношењу физичких и особито карактерних особина, за разлику од етнотеорије сродничке сличности чији су основни принципи могли бити реконструисани на основу етнографске грађе и историјских извора, наглашене косе линије идентитета – особито отац-кћерка. Јединци и јединице⁷⁸, су класирани као сличнији очевима и његовим сродницима и у погледу физичких (у просеку 64,4% за оба пола) и у погледу карактерних особина (62,2%). Међутим, мали број породица са једним дететом који сам имала у узорку, као и изразито висок проценат

⁷⁶ br = 216 odnosno 166.

⁷⁷ N= 69 odnosno 72.

⁷⁸ N= 89.

некласирања особина јединаца, нарочито када су у питању синови (у просеку 30,9% за оба аспекта сличности) захтева опрезност у претпоставци да је овај начин класирања јединаца директан одраз патрилинеарне филијације. У прилог томе говоре подаци о билатералним западноевропским системима сродства, какав је на пример француски, у којима је у перцепцији и класификацији особина јединаца и јединица такође уочљив нагласак патрилинеарности⁷⁹.

Када су особине класиране унилатерално, у највећем броју случајева (око 85%) се сматра да деца личе на оца или мајку. Ово правило је још израженије када особа личи на одређеног сродника супротног пола. Тако, када син личи на особу супротног пола то је по правилу мајка, а у случају кћерки отац. На тај начин, правила која структурирају перцепцију сродничке сличности одражавају и наглашавају значај који се придаје нуклеарној породици. Међутим, особине деце понекад су схваћене као комбинација особина мајке или оца и одређених категорија њихових сродника (нпр. МхМБ, МхОохМБ или ММхМЗ, МОхМЗ и сл. или ОхОМ, ОхООхОЗ или ОБхОЗ...). Иако је број случајева у којима се сматра да деца физички или карактерно личе на одређеног сродника који није ни отац ни мајка био мали, запажа се одређена правилност у вези са категоријама сродника за које се сматра да имају највише шансе да на дете пренесу део свог идентитета и идентитета своје сродничке групе. Истовремено, исте категорије сродника се најчешће наводе у комбинацији са родитељима као особе чије особине, осим мајчиних и очевих, имају највећи допринос у формирању идентитета особе. Када су у питању мушка деца то је пре свега ујак (МБ) затим деда по оцу и мајци (ОО и МО), стриц (ОБ), баба по оцу и мајци (ОМ и ММ). Само у појединачним случајевима је помињан прадеда по оцу и још ређе по мајци (ООО, МОО), прабаба (ООМ, ОММ, МОМ, МММ) или очев или мајчин стриц, ујак, тетка (ОБ, МОБ, ОМБ, ММБ, ООЗ, ОМЗ, МОЗ, ММЗ...). Судећи према одговорима испитаника, мајчин брат има готово два пута веће шансе да своје особине пренесе на сестрића него деде на унуке. Ово правило је наглашеније када се ради о физичком аспектима сличности. У односу на очевог брата (као и мајчину и очеву мајку) ова разлика је била готово дуплирана. Када не личе на родитеље женска деца су путем физичких особина најчешће повезивана са очевом сестром (ОЗ), затим тетком по мајци (МЗ), мајчиним братом (МБ), и потом са дедама и бабама (ОМ, ММ, ОО, МФ). Карактерна сличност са бабом по оцу (ОМ),

⁷⁹ Videti: B. Vernier, н. д., 117 (111-124)

затим са теткама (ОЗ, МЗ,) појављивала се као најизразитија, док је идентификација са мајчином мајком и братом (ММ, МБ) била изражена у нешто мањој мери.

Ови подаци још једном указују на значај односа брат-сестра у процесу размене између орођених породица. Улога ујака у патрилинеарним друштвима, па и у традиционалном агнатском систему сродства код Срба у литератури је давно истакнут⁸⁰. Особито је наглашаван однос нежности, љубави, уважавања и пожртвовања које сестре гаје према браћи, али и заштитнички однос брата према сестри⁸¹. Однос брат-сестра и данас често представља привилегован афективни однос који је понекада и наглашенији, с обзиром на честе и уобичајене сукобе и прекиде односа између браће због поделе имовине⁸². Логика прерасподеле особина као да од лица и тела деце чини поље размене дарова пре свега између мужа и жене, али и брата и сестре. Иако би за сигурније закључке била потребна истраживања на ширем узорку, чини се да популарна теорија сродничке сличности, отварајући простор за симболичке манипулације, пружа могућност за претпоставку да синови у извесном смислу представљају симболичку замену за мајчиног брата, док се у кћеркама налази део идентитета пре свега очеве сестре и мајке. Међутим, повезаност социјалних, симболичких и практичних аспеката сродничких веза и класификација на коју Бурдије скреће пажњу не треба да буде занемарена⁸³. Симболичка

⁸⁰ Кулишић, који је добро уочавао значај и улогу матрилатералних сродника и у патрилинеарним системима сродства, ограничио је домет својих запажања крутим еволуционистичким интерпретацијама. О еволуционистичкој концепцији и радовима Ш. Кулишића видети: Г. Б. Горуновић, *Модел традицијског друштва у етнолошкој концепцији Шпуре Кулишића*, Магистарска теза, Београд, 1998, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду; Р. Борели, н. д.; П. Влаховић, Трагови авункулата у јужнословенској народној поезији, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. XIX, Београд, 1986, 205-215.

⁸¹ Y. Castellan, *La culture Serbe au seuil de l'indépendance (1800-1840)*, Press Universitaires de France, Paris, 1967, 53; П. Влаховић, н. д., 205-215.

⁸² Иако истиче изузетан значај мајке и сестре у српском сродничком систему, Хамелова анализа социјалне генезе емоција према сродницима потврђује само изразит значај који се придаје мајци. Видети: Е. А. Hammel, *The Jewish Mother in Serbia, or Les structures alimentaires de la parenté*, *Kroeber Anthropological Society, Essays in Balkan Ethnology*, (W. G. Loockwood, special ed.), N°1, 1967, 55-62 i E.A. Hammel, *Structure and Sentiment in Serbian Cousinship*, *American Anthropologist*, N°1 71, 1969, 285-293

⁸³ Видети: P. Bourdieu, *The functions of kinship*, u : P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, 33-38 и д;

веза која се успоставља између мушког детета и ујака може се схватити као тежња да се и на овај начин успоставе односи солидарности и сарадње између агнатске групе оца и најзначајнијих и најкориснијих мушких чланова мајчине патрилинеарне групе порекла. У том смислу Верније говори о практичним функцијама класификација и социјалној генези перцепције⁸⁴.

Уочене тенденције класификовања особина деце изражавају идеју да мушкарци имају нешто већу снагу да "обележе" женску децу и да на њих пренесу своје особине и особине своје фамилије (просечно 56% за оба типа сличности) него што је то случај са мајкама и синовима њене (просечно 50,6% за оба типа сличности). Међутим, мали проценти који указују на доминантнију улогу једног родитеља у формирању физичких и карактерних особина деце, показују да постоји схватање да деца, и нарочито синови, личе колико на мајку и њену страну сродства толико и на оца и његове рођаке. Основни и најзначајнији принцип који структурира перцепцију сродничке сличности у савременом српском сродничком систему јесте принцип наизменичности⁸⁵. Ово правило се уочава када у обзир узмемо не само пол већ и редослед рођења деце, чиме се потврђује теза да је социјалну генезу популарних "теорија" о сродничкој сличности немогуће до краја разумети ако не комбинујемо оба критеријума на основу којих се формирају различите категорије деце унутар сродничког система⁸⁶.

P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Editions de Minuit, Paris, 1979, 543-564.

⁸⁴ B. Vernier, н. д., 104.

⁸⁵ На Тробријандским острвима, на пример, етнотеорија сродничке сличности противуречи матрилинеарном принципу филијације и постулира да сва деца личе на оца, B. Malinowski, н. д. У европским системима сродства, међутим, принцип који најчешће структурира перцепцију сличности и давање имена по сродницима јесте наизменичност. Неки сроднички системи, какав је нпр. на Карпатосу (Егејска Грчка) имају јасна правила према којима се прворођена деца, путем имена и сличности, везују за родитеља супротног пола, односно за оног чијој сродничкој групи не припадају. Савремени системи сродства у западноевропским земљама немају тако јасна правила о сличности која би унапред одређивала коме симболички припадају прворођена деца. Међутим, уочљив је изванредан патрилатерални нагласак, као што је то случај у француском систему сродства, јер су прворођена деца чешће перципирана као сличнија оцу и/или његовим сродницима, као што чешће добијају имена по патрилатералним сродницима. Видети: B. Vernier, *La théorie populaire...*, 18-23; B. Vernier, *Le visage et le nom*.

⁸⁶ Исто, 141.

ТАБЕЛА 1. – Анализа одговора: Перцепција сродничке сличности у зависности од пола и редоследа рођења детета

	физичка сличност				карактерна сличност			
	О или М*	%	број	или О или М или нико	О или М	%	број	и О и М или нико
I мушко дете	М				О			
дечак прворођено дете	О	53,4	85	59	М	50,6	80	60
дечак другорођено дете	О	59,7	55	32	М	52,2	47	34
укупно I мушко дете	М	53,15	125	35	М	50,8	125	28
III мушко дете	М	55,4	46	10	О/М	53,3	48	11
III и + мушко дете	М	51,5	17		М	50,0	16	
укупно млада мушка деца	М	53,45	63		М	51,6	64	
укупно мушка деца	М	50,15	185		М	51,2	189	
I женско дете								
девојчица прворођено дете	О	60,2	118	63	О	67,0	124	74
девојчица другорођено дете	О	54,3	56	41	О	62,7	64	42
укупно I женско дете	О	57,3	174	35	О	64,85	188	
III женско дете	О	51,2	62	48	М	55,1	70	42
III и + женско дете	О	54,0	20	10	О	54,0	20	10
укупно млађа женска деца	О	52,6	82		М	50,5	87	
укупно женска деца	О	54,9	256		О	57,1	265	
I дете син или ћерка)	О	55,2	303		О	57,0	311	

* Сличност са оцем, односно мајком и/или њиховим сродницима као елеменат симболичког везивања деце за патрилатералну или матрилиатералну страну сродства.

Резултати изнети у табели 1 показују да се у овом процесу "присвајања" деце путем физичких и карактерних особина паралелно користе две технике. Ако је прво дете на основу оба типа сличности класирано као сличније и ближе једном родитељу и његовим сродницима, следеће, особито ако је истог пола, биће "додељено" другом родитељу и његовој сродничкој групи. Други начин јесте да свако дете путем физичке сличности буде симболички везано за једну страну сродства, а путем карактерних особина за другу. Прерасподела особина открива тежњу да деца буду класирана на супротан начин. Симболичка борба која се води око мушке деце и особито око прворођеног сина потврђује да не постоји експлицитно правило које би постулирало да прворођено дете треба да личи на оца или мајку. Међутим, с друге стране, изразито везивање најстарије кћерке која је истовремено и најстарије дете за оца и његове сроднике указује да се предност даје оцу и патрилатералним сродницима. Ово правило се потврђују ако посматрамо породице са двоје деце, без обзира на пол, у којима се најјасније испољавају принципи који се налазе у основи перцепције сродничке сличности.

ТАБЕЛА 2. – Најчешћа прерасподела физичких и карактерних особина у породицама са двоје деце

1) <table><tr><td>О</td><td>О</td></tr><tr><td>М</td><td>М</td></tr></table> 69	О	О	М	М	2) <table><tr><td>М</td><td>М</td></tr><tr><td>О</td><td>О</td></tr></table> 48	М	М	О	О	3) <table><tr><td>М</td><td>О</td></tr><tr><td>О</td><td>М</td></tr></table> 19	М	О	О	М	4) <table><tr><td>О</td><td>М</td></tr><tr><td>М</td><td>О</td></tr></table> 14	О	М	М	О
О	О																		
М	М																		
М	М																		
О	О																		
М	О																		
О	М																		
О	М																		
М	О																		
5) <table><tr><td>М</td><td>О</td></tr><tr><td>М</td><td>О</td></tr></table> 12	М	О	М	О	6) <table><tr><td>О</td><td>О</td></tr><tr><td>О</td><td>О</td></tr></table> 11	О	О	О	О	7) <table><tr><td>М</td><td>О</td></tr><tr><td>О</td><td>О</td></tr></table> 10	М	О	О	О	8) <table><tr><td>М</td><td>М</td></tr><tr><td>М</td><td>О</td></tr></table> 10	М	М	М	О
М	О																		
М	О																		
О	О																		
О	О																		
М	О																		
О	О																		
М	М																		
М	О																		
9) <table><tr><td>О</td><td>О</td></tr><tr><td>М</td><td>О</td></tr></table> 10	О	О	М	О	10) <table><tr><td>М</td><td>О</td></tr><tr><td>О</td><td>О</td></tr></table> 8	М	О	О	О	11) <table><tr><td>О</td><td>М</td></tr><tr><td>М</td><td>М</td></tr></table> 8	О	М	М	М	12) <table><tr><td>О</td><td>О</td></tr><tr><td>О</td><td>М</td></tr></table> 7	О	О	О	М
О	О																		
М	О																		
М	О																		
О	О																		
О	М																		
М	М																		
О	О																		
О	М																		
13) <table><tr><td>М</td><td>О</td></tr><tr><td>М</td><td>М</td></tr></table> 6	М	О	М	М	14) <table><tr><td>М</td><td>М</td></tr><tr><td>М</td><td>М</td></tr></table> 5	М	М	М	М	15) <table><tr><td>О</td><td>М</td></tr><tr><td>О</td><td>М</td></tr></table> 3	О	М	О	М	16) <table><tr><td>М</td><td>М</td></tr><tr><td>О</td><td>М</td></tr></table> 2	М	М	О	М
М	О																		
М	М																		
М	М																		
М	М																		
О	М																		
О	М																		
М	М																		
О	М																		

Табела 2 показује да је прворођено дете и физички и карактерно чешће перципирано као сличније оцу и његовим сродницима,

док се другорођено везује за мајку и њену страну сродства. Учесталост појављивања ових комбинација у односу на све остале указује на постојање идеје да особа има карактер онога на кога личи. Како износи Верније, ова логика прерасподеле особина која је уочљива у француском као и у неким грчким системима сродства као да даје за право основној тези физиогномиста који су сматрали да су карактерне и психолошке одлике повезане са физичким особинама⁸⁷. Такође, ове најчешће комбинације прерасподеле особина потврђују истовремено постојање правила наизменичности и давање предности оцу, односно патрилатерални нагласак у класификовању особина прворођеног детета⁸⁸. Следе случајеви у којима је свако дете путем физичке или карактерне сличности у обрнутом односу везано за једну страну сродства (као под 3 и 4). Уочава се да су на основу оба аспекта сличности прворођен деца готово два пута чешће перципирана као сличнија оцу и патрилатералним сродницима (1) него мајци и њеној страни сродства (2). Иако је на ове резултате могла утицати чињеница да је било више женске него мушке деце, они још једном указују да постоји наглашавање патрилатералности, иако се наизменичност појављује као најважнији принцип који структурира симболичку прерасподелу деце.

Правилности у вези са давањем имена

Упркос великој разноликости правила, метода и техника избора, лична имена представљају културну универзалију⁸⁹. Природа личног имена и његово место у језичком систему одувек је занимао лингвисте и логичаре. Психоаналитичари су указивали на значај и улогу имена у трансферу емоција, наглашавајући важност везе између имена и особе која га носи⁹⁰. У антропологији

⁸⁷ B. Vernier, н. д., 119.

⁸⁸ Француски материјал показује да су ове две комбинације прерасподеле физичких и карактерних особина такође начешће у породицама са двоје деце и да се прворођена деца чешће везују за оца, а другорођена за мајку и њене сроднике. Учесталост појављивања осталих комбинација је различита и особито је уочљива ако се упореди броју случајева у којима се сматрало да оба детета и физички и карактерно личе на оца (на претпоследњем месту). Видети: B. Vernier, н. д., 120-121.

⁸⁹ R. D. Alford, Naming, у: D. Levinson, M. Ember (eds.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol. 1, Henry Holt and Comp., New York, 1996, 833.

⁹⁰ Указујући на феномен фетишизма имена, Вилхелм Стекел (*Die Verpflichtung des Names, Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie*, 1911) је, како показује Верније, допунио Фројдову теорију о

је теоријски најразвијенију, и свакако најпознатију, анализу антропонима дао Леви-Строс, указујући да лично име истовремено идентификује, класира и означава⁹¹. На тај начин, лична имена у свакој култури сварају одређени систем, повезан са другим системима, и као таква пружају драгоцене податке о начинима на које друштвене групе уређују своју стварност. Име се појављује, како износи Франсоаз Зонабенд, као мнемотехничко средство чија је функција, између осталог, да дефинише однос између различитих поља друштва које је у питању: поље сродства, симболичког и социјалног поља. Путем имена појединац је на неки начин смештен на раскршће ових поља моћи⁹².

Везу између имена и особе која га носи потврђује и етнографска грађа из различитих делова света. У великом броју друштава налазимо идеју да име представља елемент идентитета особе и да се путем имена може деловати на његовог носиоца. Тиме се објашњава широко распрострањена пракса скривања имена, употребе надимака и промене имена код болесних као и давање "заштитног" имена новорођенчету⁹³. Међутим, обичај давања имена по сродницима где се путем хомонима наглашавају одређене линије идентитета био је још распрострањенији⁹⁴. У Европи је овај систем номинације настао, како износи Митерауер, у средњем веку и као социјална појава дугог трајања задржао се до друге половине двадесетог века када долази до радикалног прекида са праксом

два типа избора објекта љубави (инцестуозни и нарцистички). У случају фетишизма имена мушкарац, на пример, може осетити посебну привлачност за жену која има исто име као његова мајка или сестра или, у случају нарцистичког избора, за ону која носи женску варијанту његовог имена. Видети: B. Vernier, *Fétichisme du nom, échanges affectifs intra-familiaux et affinité electives, Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 76/77, mars, 1989, 1-5. У својим истраживањима сродства и брака сам Верније следи овај правац размишљања.

⁹¹ K. Levi-Stros, *Divlja misao*, Nolit, Beograd, 1978, 240 (216-278).

⁹² F. Zonabend, *Le nom de personne, L'Homme*, Tome XX, N° 4, Octobre-Décembre, 1980, 12

⁹³ О распрострањености ових веровања и пракси код Срба видети: Т. Вукановић, *Лична имена код Срба, Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. XV, Београд, 1940, 56-74; Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Београд, 1988, 215; П. Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Грузији, Српски етнографски зборник*, књ. 26, САНУ, Београд, 1948, 261-263.

⁹⁴ B. Vernier, н. д., 2

давања истих имена у оквиру породичне односно сродничке групе⁹⁵.

Анализа порекла имена у урбаним срединама савремене Србије потврдила је ове тенденције показујући да савремени систем номинације релативно ретко користи имена сродника. Од укупног броја имена (1211) само у 20,3% случајева⁹⁶ деци су давана имена по сродницима, укључујући и мали број имена по куму/куми и њиховим блиским рођацима (С, К, С/КС, С/КК, Ф, М = 41). Међутим, иако доминирају несродничка лична имена, код оних који деци дају имена по сродницима уочавају се одређене правилности које истовремено потврђују да правила номинације представљају релативно стабилну социјалну појаву која је мање осетљива на трансформације сродничких односа, него што је то случај са правилима о сродничкој сличности⁹⁷. На жалост, као и у случају сличности међу сродницима, етнографски подаци о правилима давања имена који се односе на претходне периоде нису увек довољно прецизни да би се само на основу њих могле реконструисати правилности за различите категорије деце. Аутори обично уопштено наводе да се "деци најчешће дају имена кумова", као и да је у "обичају да се даје име дедино, односно бабино, или какво друго из фамилије" или "особе која је најпосле у кући умрла или се удала"⁹⁸. Основно културно правило је, дакле, постулирало да се имена породичног/сродничког порекла преносе пре свега патрилинеарно⁹⁹. Татомир Вукановић наводи да се ово опште правило односило на најстаријег сина

⁹⁵ M. Mitterauer, *Srednjovekovne osnove aktuelnih problema sa imenima*, u: M. Mitterauer, *Kad je Adam kopao, a Eva prela: Istorijsko-antropološki ogledi iz prošlosti evropske porodice*, Udruženje za društvenu istoriju, Beograd, 2001, 256, 262.

⁹⁶ Br. = 246.

⁹⁷ B. Vernier, *Le visage et le nom*, 136; M. Митерауер, Средњевековне основе актуелних проблема са именима, у: М. Митерауер, н. д., 256.

⁹⁸ Т. Вукановић, Лична имена код Срба, н. д., 57. П. Ж. Петровић, Живот и обичаји народни у Грузи, 261.

⁹⁹ Анализа објављених генеалогича потврђује ово правило, пре свега за мушку децу која су, када су уопште добијала имена по крвним сродницима, најчешће носила имена деде или прадеде по оцу. Видети нпр. Т. Пантелић, *Село Ставе. Порекло и родослови становника*, Шабац, 1996; Т. Пантелић, *Село Врбић*, Шабац, 1998. Међутим, да би се могло поузданије говорити о правилима номинације која су се односила на различите категорије деце и о учесталости њихове примене, као и о њиховој трансформацији у историјској перспективи, неопходно би било извршити подробнија квантификативна истраживања и анализе како генеалогича тако и матичних књига рођених и умрлих.

и кћерку¹⁰⁰. Деда и баба и затим прадеда и прабаба. и данас представљају оне категорије сродника које имају највише шансе да пренесу своје име на потомке. Као подршка сећању и израз емотивне везаности, деци се такође дају имена рано преминуле браће и сестара родитеља и њихове деце (О/МБ, О/МЗ, О/МБС, О/МБК). Моји подаци показују да се деца путем имена чешће везују за оца и његову страну сродства. Од укупног броја имена по крвним сродницима у 62,4% случајева¹⁰¹ радило се о именима патрилатералног порекла. Имена по очевим сродницима, као и сродничка имена уопште, готово двоструко чешће су давана синовима него кћеркама¹⁰².

Најстарије дете чешће добија име по сроднику него млађа деца (63,4% од укупног броја сродничких имена, укључујући и она по кумовима). Такође, прворођени син и прворођена кћерка се путем имена чешће везује за оца и његову страну сродства него за мајку и њене сроднике. 63% од укупног броја мушких имена патрилатералног порекла су била имена која су носили најстарији синови¹⁰³. Правило да се прворођено дете путем имена чешће везује за патрилатералне сроднике потврђивала су и имена која су по сродницима добијале најстарије кћерке, које су готово два и по пута чешће имале име добијено по очевим рођацима него што је то био случај код млађе женске деце¹⁰⁴. Подаци откривају тенденцију да се млађој деци, како синовима тако и кћеркама, чешће дају имена по мајчиним сродницима. Ове тенденције су изразитије код мушке деце. Када се деци дају имена породичног порекла, старије дете оба пола ће чешће добити име очевог него мајчиног оца и мајке или бабе и деде. Иако се ради о малом броју случајева, уочене пра-

¹⁰⁰ Т. Вукановић, н. д., 57. Ако имамо у виду да је према традиционалној етнолошкој концепцији наслеђивања најмлађи син наслеђивао кућу и окућницу, уочава се да је правило о трансмисији имена на другачији начин дефинисало однос између најстаријег и најмлађег мушког детета. Концепти о трансмисији различитих врста породичних добара су, на тај начин, улогу "чуvara традиције" додељивали различитим категоријама синова. Чини ми се да овај аспект прерасподеле свеукупних породичних добара, како материјалних тако и не-материјалних, не треба да буде занемарен у анализама и расправама о феномену минората и сениората. О правилима наслеђивања видети: Н.Ф. Павковић, Етнолошка концепција наслеђивања, *Етнолошке свеске* IV, Београд, 1982, 25-39.

¹⁰¹ br = 128.

¹⁰² Од укупног броја имена по сродницима, укључујући и она по кумовима 60,2% су била имена синова (br=148). Од укупног броја имена по очевим сродницима било је 84 мушка и 44 женска имена.

¹⁰³ 84 односно 53.

¹⁰⁴ br=31 односно 13.

вилности давања имена по сродницима указују да се следи иста логика симболичке прерасподеле деце која почива на употреби принципа наизменичности и истовременом фаворизовању патрилатералности.

Зорица *ИВАНОВИЧ*

НА КОГО ПРИЛИЧВАТ ДЕЦАТА: РОДНИНСТВО ПРИ СЪРБИТЕ И ПРИНЦИП НА ПРИЕМА НА ПРИЛИЧВАНЕ ПОМЕЖДУ РОДНИНИ

Антропологически и етнологически изследвани показват че представите за тяло и за особеност на личност, като и за негов произход и път на преносването му, съчиняват дял на структурални отлики на система на роднини. Помощ анализ на принципи на който почва прием на физическо и характерно приличване помежду децата, родители и роднини, като и на норми за даване на име, този статия третира въпрос на социално и симболическо ползване на тяло и идентитет на детето, в процес на распореджението на мощ въ традиционни и свремени системи към Сърбите. Изследвани на представи към порякло и трансмисии на физическа и характерна особеност на децата, позволява откриване на сложени отношения помежду различни аспекти на системите на роднини и за откриването на помалко видими механизми на неговите трансформации и/или континуетъ.

Zorica *IVANOVIĆ*

WHO DO CHILDREN TAKE AFTER: SERBIAN KINSHIP AND PRINCIPLES OF PERCEIVING THE RESEMBLANCE BETWEEN KINS

Contemporary anthropological research show that an understanding of the body and personality characteristics including perceptions of their origin and means of their transmission is to be seen as an integral part of the structure of a kinship system. This article is concerned with the question of the use of the body and identity of a child in the process of managing power relations within the traditional and the modern Serbian kinship systems. It examines principles that regulate the perception of physical and psychological resemblance between children and their parents and other kins as well as rules that shape the choice of a name. The aim of exploring ideas about the origin and ways of transmitting physical and personality characteristics of children is to gain the insight into complex relationships between different aspects of the kinship system and to unravel the mechanisms of its transformation or continuity.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

392/393 (497.11-21) (063) (082)

392/393 (497.2-21) (063) (082)

ОБИЧАЈИ животног циклуса у градској средини /
(уредник Зорица Дивац). – Београд : Етнографски
институт САНУ, 2002 (Београд : Чигоја штампа).
408 стр. : илустр. ; 21 см. – (Посебна издања /
Српска академија наука и уметности, Етнограф-
ски институт : књ. 48)

Текст на срп., енгл. и буг. језику. – Тираж 500. –
Стр. 11-13: Предговор / Никола Пантелић. – На-
помене и библиографске референце уз текст. –
Библиографија уз поједине радове. – Резимеа на
енгл. и буг. језику.

ISBN 86-7587-024-8

1. Дивац, зорица

а) Животни обичаји – Србија – Зборници б) Жи-
вотни обичаји – Бугарска – Зборници

COBISS-ID 99654668